UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00259592 4

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/diekritischelehr00kuntuoft

Die kritische Lehre von der Objektivität.

Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der kantischen Erkenntniskritik

Von

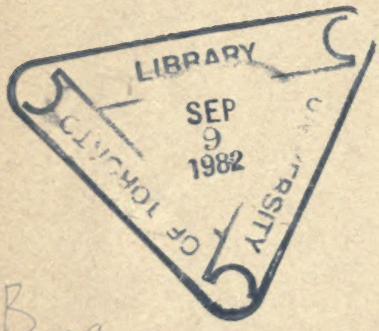
Dr. Friedrich Kuntze.

194-198

Heidelberg 1906
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Verlags-Archiv Nr. 110.

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.



B
2799
K7K86

Meiner lieben Mutter

gewidmet.

Vorwort.

Dieses Buch hat keine historische, sondern eine systematische Absicht. Wir wollen in ihm den gegenwärtigen Bestand der Lehre von der Objektivität, der als solcher über entlegene Stellen zusammenhanglos verstreut ist, zu einem übersichtlichen Ganzen zusammenstellen. Wenn trotzdem das Buch den historisch anmutenden Titel: Die kritische Lehre von der Objektivität führt, so soll dies nur andeuten, daß der systematische Formwille des Objektivitätsproblems, der allein es zu einem wohlumschriebenen Problem macht, zum erstenmal bei Kant in die Erscheinung getreten ist, und daß die vorliegende Arbeit nur den Ehrgeiz hat, eine gewissenhafte Darstellung und vorsichtige Ergänzung Kantischer Gedanken zu sein. Die geschichtliche Lokalisierung darf also nichts an der systematischen Natur des Problems ändern, denn sonst könnten die Kantischen Gedanken nicht ergänzt werden, und vor allen Dingen nicht, wie es in dieser Arbeit geschehen ist, durch Denker ergänzt werden, die vollkommen außerhalb des schulmäßigen Kritizismus stehen. Die von aller wirklichen geschichtlichen Folge unabhängige Ergänzungsmöglichkeit der Kantischen Gedanken weist vielmehr auf eine ideale Topik des Problems hin, die all den einzelnen, hier und dort zusammenhanglos entstandenen Beiträgen, a priori ihren logischen Ort anweist. Da es der Arbeit zufällt, die Einheit und den Umfang des Problems von innen heraus zu bestimmen, so will ich hier, als in einem Vorwort, nur sagen, wie ich dazu gekommen bin, das Problem, seinen Umfang, und seine Einheit zu sehen.

Ich bin auf das Objektivitätsproblem gestoßen im Verlauf von Studien, die nur den persönlichen Zweck hatten, meine an Kant gebildeten erkenntniskritischen Überzeugungen zur Erkennt-

nistheorie unserer Tage, die mich umgab und auf mich einwirkte, in ein Verhältnis zu setzen. Diese Erkenntnistheorie trat mir in zwei herrschenden Gestaltungen entgegen: als Psychologie und als Metaphysik des Erkennens. Keine dieser beiden Gestaltungen indessen wollte sich der Kontinuität Kantischer Gedanken einfügen, und ich mußte bald erkennen, das einzige Verhältnis, das zwischen diesen zeitgenössischen Bemühungen und dem Kantischen Denken bestehe, sei das der Gegensätzlichkeit. Über den toten Punkt, auf den ich so gekommen war, half mir die neuere Kantkritik hinweg, die die gesamte theoretische Philosophie Kants als Philosophie der Wissenschaft Newtons auffaßte. Hierdurch waren meine Probleme mit einem Mal in einen ganz neuen Zusammenhang verwiesen: in den Zusammenhang naturphilosophischer Fragen. Nachdem Metaphysik und Psychologie aus den Entwicklungsmöglichkeiten des Kritizismus ausgeschlossen waren, blieb der Philosophie nur noch eine Möglichkeit, die Probleme der Naturwissenschaft allgemeiner und in einer anderen Projektion aufzufassen, als diese sie selbst auffaßt. Die Naturwissenschaft ist, als Wissenschaft von der Natur, eine Umformung der Natur. Wenn nun das wissenschaftliche Forschen nicht mehr darauf gehen soll, in dieser Umformung den Plan und die Handgriffe der formenden Seele zu studieren, noch darauf, diese Umformung als die erste Station auf dem Wege zu begreifen, der schließlich ins Land der Metaphysik führt, so bleibt das einzig berechtigte Interesse das an der Umformung selbst. Man wird die naturwissenschaftliche Umformung der Wirklichkeit als eine Möglichkeit der Umformung zu begreifen haben, neben der andere sich denken lassen, man wird die *Bedingungen* studieren, unter denen eine naturwissenschaftliche Umformung statthaben kann, man wird durch Analyse die *Elemente* bloß legen, die ihre immer wiederkehrenden letzten Bestandteile bilden, man wird die definitive *Form* beschreiben, die schließlich als letztes Ergebnis der Formung resultiert. Da die in Rede stehende Formung eine intellektuelle ist, so können wir sie durch den Ausdruck *Begriffsbildung* terminologisch festlegen. Das Kantische Problem stellt sich uns sonach als ein Problem der Begriffsbildung heraus, und das Interesse, das wir an ihm nehmen, läßt sich so formulieren: Wie kann man die Begriffsbildung der Wissenschaft Newtons, die Kant behandelt, in den Kreis möglicher Begriffsbildungen überhaupt einstellen?

Durch diese Fragestellung erst war mir die Möglichkeit gegeben, die erkenntnistheoretischen Probleme, die Kant beschäftigten, mit Problemen zu vermitteln, die die Erkenntniskritik unserer Tage beschäftigen. Den „Kreis möglicher Begriffsbildungen" konnte ich zunächst als die weiteste Formulierung der Frage bezeichnen, deren Beantwortung die Philosophie Rickerts unternimmt. Rickert teilt die möglichen Begriffsbildungen überhaupt in individualisierende und generalisierende ein. Die Begründung dieser Einteilung liegt darin, daß jede Begriffsbildung eine ursprüngliche Stellungnahme des Geistes zum vorwissenschaftlichen Erleben ausprägt. Die generalisierende Begriffsbildung geht auf die extensive und intensive Überwindung der Mannigfaltigkeit des unmittelbaren Erlebens und seiner Form, der Individualität aus, wohingegen die individualisierende Begriffsbildung diese Form des primären Erlebens nicht verletzt, sondern nach gänzlich anderen Prinzipien unter ihren zahllosen Verwirklichungen auswählt. Eine Anwendung dieser Gedanken auf Kant zeigte diesen zunächst als den Theoretiker der generalisierenden Begriffsbildung. Gleichzeitig hiermit aber fiel mir ein merkwürdiger Umstand auf. Ich bemerkte, daß die großen Kantischen Kritiken, von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Kritik der Urteilskraft, immer stärker auf eine individualisierende Begriffsbildung konvergieren. Hiermit verband sich die Erinnerung an die Rickertsche Konstruktion einer Stufenfolge der generalisierenden Wissenschaften, die immer mehr Individuelles ausschalten, um schließlich in einer höchsten generalisierenden Wissenschaft, der „Letzten Naturwissenschaft", nur noch allgemeine Beziehungen und Beziehungsgesetze zu bewahren. Es war mir nicht zweifelhaft, in dieser letzten Naturwissenschaft die Wissenschaft vor mir zu haben, deren Theorie Kant in der Kritik der reinen Vernunft hatte geben wollen, als er den Gegenstand in lauter Beziehungen auflöste. Dagegen wollte eine weitere Übertragung der Rickertschen Wissenschaftsfolge, die kontinuierlich mehr und mehr Individualität anzieht, auf die ähnliche Konvergenz der Kantischen Kritiken deshalb nie recht stimmen, weil diese mir eine sprungweise zu sein schien. Der theoretische Teil der Kritik der Urteilskraft besonders schien mir der Kritik der reinen Vernunft gegenüber nicht nur eine Ergänzung, sondern auch eine Neuerung zu sein. Das kritische Postulat, den Gegenstand der Erfahrung in allen Hinsichten

zu objektivieren, gab wohl eine Erklärung für das Konkreterwerden der Kritik der Urteilskraft, aber keine für gewisse fundamentale Neuerungen in ihr.

Ich hatte immer ein dunkles Gefühl, als ob der schwierige § 76 der Kritik der Urteilskraft den rechnerischen Schlüssel des fraglichen Sprunges von der rein generalisierenden Begriffsbildung der Kritik der reinen Vernunft zu der anders generalisierenden Begriffsbildung der Kritik der Urteilskraft enthalte. — In diesem Gefühl wendete ich besonders eine Stelle hin und her, ohne sie mir doch recht nutzbar machen zu können. Sie heißt: „Der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten wird ein für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff sein, also ein subjektives Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere menschliche Urteilskraft ebenso notwendig gilt, als ob es ein objektives Prinzip wäre". Über die Paradoxie dieser Stelle, daß ein Prinzip notwendig für die Urteilskraft gelten solle, ohne doch ein Objekt zu bestimmen, und daß mithin umgekehrt die Bestimmung des Objektes nicht von allen Denknotwendigkeiten der menschlichen Vernunft abhange, kam ich nicht hinweg, bis mir Husserls „Logische Untersuchungen" in die Hände fielen. Hier fand ich eine Einteilung der Wissenschaften in solche, die eine wesentliche, und solche, die eine außerwesentliche Einheit haben. Die ersten nennt Husserl die theoretischen oder nomologischen Wissenschaften; sie gelten nur auf Grund ihrer inhaltlichen Zusammenhänge, und sind deshalb vollkommen unabhängig vom Denken der Gattung Mensch. Den zweiten, den ontologischen Wissenschaften, ist umgekehrt gerade die Beziehung auf menschliches Denken wesentlich. Die theoretische Wissenschaftsgruppe schien mir zunächst mit Rickerts letzter Naturwissenschaft, und weiterhin mit der auf alle Zeiten vollendbaren Wissenschaft identisch zu sein, deren Theorie die Kritik der reinen Vernunft gibt. Von der anthropologischen Wissenschaftsgruppe waren zunächst zu scheiden die Anwendungen der theoretischen Wissenschaften auf spezifisch menschliche Verhältnisse — in Husserls Ausdrucksweise die normativen Wissenschaften —, so daß als ihr eigentlicher Bestand die anthropologisch geeinten Wissenschaften blieben. Das Thema der Kritik

der Urteilskraft waren offenbar die nur anthropologisch geeinten Wissenschaften. Während also die Kontinuität der Rickertschen Wissenschaftsfolge keinen Unterschied von normativen und anthropologischen Wissenschaften mehr zuließ, gelang es durch dieses neue Mittel der Charakteristik, die beiden erkenntniskritischen Hauptwerke Kants rein systematisch einander gegenüber zu stellen. Nachdem ich solchermaßen systematisch ins Reine gekommen war, fand ich auch bald die geschichtliche Bestätigung dafür, daß ich mit dieser Gegenüberstellung Kants eigenste Absichten getroffen hatte. Ich entdeckte bei Kant Stellen, die den mühsam gefundenen Unterschied der beiden Kritiken mit dürren Worten bereits aussprechen, und dabei das System der reinen Vernunft als ein System „universeller Regeln" dem System der Urteilskraft als einem System „genereller Regeln" gegenüberstellen.

Systematisch hatte ich also zwei Paar einander überkreuzender Einteilungsprinzipien gewonnen: theoretisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender oder individualisierender Begriffsbildung, und anthropologisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender oder individualisierender Begriffsbildung. Hierdurch war das kantische System der universellen Regeln zu einem allseitig begrenzten Problem geworden. Erstens mußte das System der universellen Regeln der generalisierenden Begriffsbildung zugehören, und konnte sich nur spezifizieren, nie individualisieren. Zweitens mußte das System der universellen Regeln theoretisch fundiert sein, und konnte nie durch das allmähliche Konkreterwerden seiner Regeln in anthropologisch fundierte Wissenschaften übergehen. *Das System der universellen Regeln füllte also das Cadre: theoretisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender Begriffsbildung aus.* Hierdurch war die letzte Naturwissenschaft als eine Art allem anderen gegenüber bestimmt.

Das Problem der letzten Naturwissenschaft war das Problem der Kritik der reinen Vernunft gewesen. Als es sich deshalb darum handelte, für das nunmehr vollkommen zeitlos begründete Problem einen Namen zu finden, lehnte ich mich, wie billig, an Kant an, und nannte es das *Problem der Objektivität*. Derart haben mich meine erkenntniskritischen Studien, die nur der Selbstbelehrung galten, vor die Aufgabe geführt, die systematisierende Monographie des Objektivitätsproblems zu schreiben.

Das Problem war erkenntniskritisch begründet und benannt. Ich sah mich jetzt nach gewissen deskriptiven oder technischen Kennzeichen um, die die äußere Erscheinungsweise objektiver Sätze auszeichnen. Ich fand, daß den nicht objektiven, den anthropologischen Sätzen also, gleichgültig dagegen, ob die Urteile, die sie konstituieren, individualisierende oder generalisierende Tendenz haben, das wirkliche Vorhandensein ihrer Gegenstände wesentlich ist, wohingegen sie den objektiven, den theoretischen Sätzen, unwesentlich ist. Zu diesem Ergebnis führte mich eine einfache Betrachtung der Existenzbedingungen der verschiedenen Wissenschaften. Die Zoologie konnte nur von Geschöpfen handeln, die wirklich sind oder waren, die Geschichte konnte nur eine Vergangenheit betreffen, die einmal wirkliche Gegenwart gewesen war; aber die Sätze der allgemeinen Arithmetik *galten* ganz unabhängig davon, ob sie je als wirkliche Denkakte realisiert worden waren, oder nicht. Wo sich dennoch existentiale Momente in den theoretischen Wissenschaften vorfanden, lagen diese nicht auf Seiten der *Theorie*, sondern auf Seiten der Menschen, die diese Theorie als Denkerlebnis in sich trugen. Es handelte sich hier um die schon erwähnten normativen Wissenschaften. So fand ich als äußeres Kennzeichen der Objektivität ihre vollkommene Unabhängigkeit von allem Existentialen, und besonders von allem Anthropologischen.

Wenn ich aber von diesen Überlegungen auf die Wirklichkeit der Philosophiegeschichte hinblicke, so bemerkte ich umgekehrt ein sehr starkes Bestreben, die Objektivität auf existentiale Momente aufzubauen. Aus dem Wunsche, mich mit diesen Bestrebungen auseinanderzusetzen, ist der *erste Teil* dieses Buches entstanden. Er führt den Titel: Das Problem der Objektivität vor Kant. Wenn sich der Leser daran stößt, daß er, statt historischer Darstellung zeitlich vorkantischer Philosophen, systematische Kritiken zeitlich nachkantischer Philosophen findet, so möge er für den gewählten Titel setzen: Die existentialen Begründungen der Objektivität. Ich habe an dem gewählten Titel festgehalten; erstens deshalb, weil er die Abhängigkeit des ganzen Buches von Kant besser ausdrückt, als jeder andere, zweitens deshalb, weil ich das historische Werturteil nicht missen mochte, das er einschließt. Außerdem können ja auch die Worte vor und nach ebensogut systematische, wie zeitliche Werte ausdrücken.

Der zweite Teil des Buches, betitelt: Das Problem der Objektivität bei Kant, sucht die kritische Objektivitätstheorie systematisch aus den vorhandenen historischen Dokumenten bei Kant zu entwickeln. Da das Problem Kants sich im erkenntniskritischen Kreise der Wissenschaft Newtons hält, so kann dieser Teil zwar die volle Tiefe der Begründung geben, aber nicht ihre ganze Ausdehnung.

Diese Ergänzungsbedürftigkeit der kantischen Lösung macht einen dritten Teil notwendig, der zwar nicht der Tiefe, wohl aber der Breite nach über den zweiten Teil hinausgeht. Er ist überschrieben: Das Problem der Objektivität nach Kant. — Ich schließe dieses Vorwort mit zwei persönlichen Bemerkungen.

Erstens. Der zweite Teil meines Buches ist für sich als Dissertation gedruckt. Da ich dem Leser der isolierten Dissertation nicht ein vollkommen abgerissenes, unverständliches Bruchstück in die Hände liefern wollte, so habe ich in der Einleitung zum zweiten Teil einiges sagen müssen, was der Leser des ganzen Buches aus dem ersten Teil schon weiß. Vielleicht aber ist eine solche Wiederholung, besonders da sie in neuen Formen geschieht, und nicht allzuviel Raum wegnimmt, bei der Schwierigkeit der Materie nicht unwillkommen.

Zweitens. Ich habe schon gesagt, was ich für die systematische Erkenntnis des hier verhandelten Problemes der Philosophie Rickerts und der Husserls verdanke. Jetzt muß ich noch hinzufügen, daß ich, außer bei diesen meinen systematischen Hauptgläubigern, für die historische Erkenntnis Kants besonders zu Buch stehe bei dem Kritizismus Riehls und den Kantschriften Cohens. Allen diesen Denkern möchte ich hier, mit dem Bekenntnis meiner Schuldigkeit, meinen aufrichtigsten Dank abstatten. Persönlich aber bin ich überdem der Güte des Herrn Professor Rickert auf das tiefste verpflichtet. Herr Professor Rickert hat diese Arbeit — die in wesentlichen Punkten von seinen Ansichten abweicht — mit Teilnahme, Kritik und Rat, begleitet, und mich dadurch vorzüglich ermutigt, sie fertig zu stellen. Möge das fertige Buch ein solches Wohlwollen sich verdienen!

Ich zitiere Kant nach der zweiten Hartensteinschen Ausgabe seiner Werke (1867—1868), die Kritik der reinen Vernunft jedoch habe ich allerorten nach den Seitenzahlen der ersten und zweiten

Originalausgabe als A. und B. angeführt. Für einige Briefe, die bei Hartenstein nicht abgedruckt sind, habe ich die neue Akademieausgabe herangezogen; für Kants handschriftlichen Nachlaß „Kants Reflexionen zur kritischen Philosophie" (herausgegeben von Benno Erdmann, Band I, 1882, Band II, 1885) und „Lose Blätter aus Kants Nachlaß" (mitgeteilt von Rudolf Reicke, Band I, 1889, Band II, 1895).

Inhaltsverzeichnis.

Erster Teil.

Das Problem der Objektivität vor Kant.

Einleitung.

Seite

Die problemgeschichtliche Darstellungsmethode, die Definition und die Einteilung der Objektivität 3

I. Programm einer systematischen Geschichtsschreibung der zeitlosen philosophischen Probleme 3

II. Die definitorische Zugehörigkeit der Objektivität zu den zeitlosen Problemen. Universelle und generelle Regeln 6

III. Antike und moderne Objektivität. Skizze einer Geschichte der Worte subjektiv und objektiv 15

Erstes Kapitel.

Die Objektivitätsbedingungen und die Platonismen des Ichbegriffs . . 21

I. Das Ich und der Gegenstand als konkrete Werte 21

II. Das Ich als konkreter, der Gegenstand als abstrakter Wert . . . 25

III. Das Ich und der Gegenstand als abstrakte Werte 28

Zweites Kapitel.

Die Objektivitätselemente und die Platonismen der Seelenvermögen . . 34

I. Die biologisch begründeten Vermögenslehren 35

II. Die psychologisch begründeten Vermögenslehren 39

1. Die Kategorien als rein dynamische Werte 41

2. Die Kategorien als Verbindungen dynamischer und intellektueller Werte 43

3. Die Kategorien als rein intellektuelle Werte 45

Drittes Kapitel.

Die Objektivitätsformen und die Platonismen des Normgedankens . . . 47

I. Das metaphysische Bild der Normenwelt 47

1. Erster Zustand. Die Normenwelt als Welt transzendenter Kräfte 48

2. Zweiter Zustand. Die Normenwelt als Welt transzendenter Gedanken 51

Seite

II. Das ethische Bild der Normenwelt 59
1. Geschichtliche Skizze der ethischen Normbegründung . . . 60
2. Die zwei ethischen Begründungen der Objektivität: Das Ideal der reinen Vernunft und der Primat der praktischen Vernunft 62
3. Kritik aller ethischen Begründung der Objektivität. Theoretisch und anthropologisch fundierte Normen 64

Zweiter Teil.

Das Problem der Objektivität bei Kant.

Einleitung.

Die Bedingungen, die Elemente und die Form der kritischen Objektivität . 71
I. Die Bedingungen der Objektivität 71
II. Die Elemente der Objektivität 72
III. Die Form der Objektivität 74
1. Das Wesen der Objektivitätsform 74
2. Die Entwicklung der Objektivitätsform 75
IV. Übergang zur Einzelbetrachtung der Bedingungen 81
1. Einfluß der Bedingungen auf die Definition der Objektivität 81
2. Einfluß der Bedingungen auf die Lehre von der Objektivität 83

Erstes Kapitel.

Die Bedingungen der Objektivität 86
I. Die metaphysische Deduktion 86
1. Darstellung 86
a. Das Verhältnis der metaphysischen Deduktion zu den anderen Objektivitätsprinzipien 86
b. Das negative Prinzip der metaphysischen Deduktion . . 87
c. Das positive Prinzip der metaphysischen Deduktion. Falsche und richtige Begründungen 89
2. Kritik 95
a. Die metaphysische Deduktion und der Inhalt der Kritik der reinen Vernunft 95
b. Die metaphysische Deduktion und die Methodik der Kritik der reinen Vernunft 98
II. Die transzendentale Deduktion 99
1. Systematischer Teil 99
a. Die Aufgabe der transzendentalen Deduktion und ihr Verhältnis zu den anderen Objektivitätsprinzipien . . . 99
b. Der Wahrheitswert der Deduktion als juristischer Wert . 101
c. Der Wahrheitswert der Deduktion als ästhetischer Wert . 103
d. Die Deduktion und die Beschaffenheit ihrer Grundlage . 105
e. Die Deduktion und ihre Methode 109

Seite

2. Historischer Teil 110
a. Das Motiv des abstrakten Wissenschaftswertes. Newton und Kant 110
b. Das Motiv der produktiven Deduktion. Leibniz, Kant und Hegel 111
III. Die mögliche Erfahrung 114
1. Voruntersuchung. Die mögliche Erfahrung als Unterscheidungsgrund reflexiver von konstitutiven Synthesen 114
2. Historischer Teil 118
a. Die Aporien des Möglichkeitsbegriffes 118
b. Die mögliche Erfahrung als possibilitas und potentia 118
3. Systematischer Teil 119
a. Die mögliche Erfahrung als Erfüllung überhaupt . . 119
b. Die mögliche Erfahrung als spezifische Erfüllung . . 122
c. Das Schicksal der Sätze, die sich überhaupt nicht erfüllen 125
d. Das Schicksal der Sätze, die sich nicht spezifisch erfüllen . 128

Zweites Kapitel.

Die Elemente der Objektivität 131
I. Die Sinnlichkeit 131
1. Einleitung 131
a. Das deskriptive und das teleologische Einheitsprinzip der Elemente 131
b. Sinnlichkeit und Gegebenheit 135
2. Die Empfindung 137
a. Das Verhältnis der Empfindung zur Wirklichkeit . . 137
b. Empfindung und Materie 139
3. Der Raum 141
a. Diskretion und Kontinuität des Raumes 141
b. Subjektivität des Raumes 142
4. Die Zeit 144
a. die Zeit als Schema. Gewöhnliche Auffassung des Schematismus 144
b. Phänomenologische Auffassung des Schematismus . . 146
c. Funktionelle Auffassung des Schematismus 147
d. Vereinigung der streitenden Auffassungen des Schematismus 149
II. Der Verstand 150
1. Die Verbindungsbegriffe des Verstandes als die logischen Wesenheiten der Objektivität 150
2. Die einzelnen Verfahrungsweisen des Verstandes 155
a. Ihre Einteilung in realen und symbolischen Schematismus 155
b. Urteile a priori und Schemata 158

Drittes Kapitel.

Seite

Die systematischen Einheitsformen der Objektivität 161
I. Das System der Kritik der reinen Vernunft 161
1. Das Vernunftsystem als System der mathematischen Grundsätze 161
2. Die Lehre von der Zufälligkeit der Erfahrung 163
II. Das System der Kritik der Urteilskraft 165
1. Die Veränderung des Verstandesgebrauches 165
2. Die Veränderung der Einheitsform 170
a. Analytische und synthetische Ganzheit 170
b. Die Übergangsformen 172
c. Das System der Natur als die vollendete Form der generalisierenden Begriffsbildung 176

Dritter Teil.

Das Problem der Objektivität nach Kant.

Einleitung.

Die Stellung der kantischen Objektivitätslehre in der Geschichte, ihre Vorbereitung durch die Geschichte, ihre bleibende Bedeutung für die Geschichte 183

Erstes Kapitel.

Die Lehre von den Objektivitätsbedingungen innerhalb des modernen Kritizismus 189
I. Die Neugestaltung der metaphysischen Deduktion 189
1. Die unzulängliche Charakterisierung der metaphysischen Deduktion in beiden Auflagen der Vernunftkritik 189
2. Die Phänomenologie als Nachfolgerin der metaphysischen Deduktion 193
a. Die Ursprünglichkeitsanalyse als das systematische Zwischenglied von Psychologie und Logik bei Kant und Husserl . 193
b. Die systematische Aufgabe der Ursprünglichkeitsanalyse bei Kant und Husserl 194
II. Die Neugestaltung der transzendentalen Deduktion 197
1. Die Erweiterung der transzendentalen Deduktion 198
a. Die Deduktion außerhalb der Intellektualität überhaupt . 199
b. Die Deduktion außerhalb der theoretisch-generalisierenden Intellektualität 201
2. Die Veränderungen in der Formulierung der transzendentalen Deduktion 208
III. Die Neugestaltung der möglichen Erfahrung 213
1. Präzisierung der transzendentalen Formwerte des Raumes . 214
a. Die Spaltung des Erfüllungswertes in eine Permutabilität der Abstraktion und eine Permutabilität der Kollektion . 214
b. Die objektive Erfüllung als kolligierende Erfüllung . . 215

Seite
2. Grundsätzliche Erweiterung der möglichen Erfahrung . . . 218
a. Kritik der möglichen Erfahrung bei Kant 218
b. Eine neue Definition der möglichen Erfahrung . . . 222

Zweites Kapitel.

Die Lehre von den Objektivitätselementen innerhalb des modernen Kritizismus 225
I. Die kolligierenden Ganzheiten der Sinnlichkeit 228
1. Kants Lehre von den sinnlichen Objektivitätselementen . . 228
a. Die Einteilung der sinnlichen Objektivitätselemente bei Kant 229
b. Die deskriptive Beschaffenheit der sinnlichen Objektivitätselemente bei Kant 230
2. Die Neugestaltung der Lehre von den sinnlichen Objektivitätselementen durch den modernen Kritizismus 235
a. Die Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung 235
b. Die Theorie der Infinitesimalrechnung 247
α. Die Infinitesimalmethode und die Physik 255
β. Die Infinitesimalmethode und die Psychologie 258
II. Die kolligierenden Ganzheiten des Verstandes 263
1. Lotzes Bekämpfung der populären Abstraktionstheorie . . 263
2. Husserls Weiterführung der Lotzeschen Ansätze 266

Drittes Kapitel.

Die Lehre von den Objektivitätsformen innerhalb des modernen Kritizismus 272
I. Anthropologisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender oder individualisierender Begriffsbildung 274
1. Anthropologisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender Begriffsbildung 275
2. Anthropologisch fundierte Wissenschaften mit individualisierender Begriffsbildung 280
II. Theoretisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender oder individualisierender Begriffsbildung 289
1. Theoretisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender Begriffsbildung 290
a. Die anthropologische Natur der Teologie bei Kant . . 290
b. Die theoretisch-mathematische Begründung der Teleologie durch Cantor 293
2. Theoretisch fundierte Wissenschaften mit individualisierender Begriffsbildung 301
a. Rickerts System der Kulturwerte als Inbegriff der theoretisch fundierten Wissenschaften mit individualisierender Begriffsbildung 301
b. Das System der Ethik und das System der Ästhetik als Einzeldisziplinen des Systems der Kulturwerte . . . 306

Einleitung.

Die problemgeschichtliche Darstellungsmethode, die Definition und die Einteilung der Objektivität.

1. Programm einer systematischen Geschichtsschreibung der zeitlosen philosophischen Probleme.

Begriffe und Probleme der Philosophie der Gegenwart haben sich nicht, wie etwa die der Mathematik oder Mechanik, aus wenigen Grundgedanken in sachlicher Folge zum jetzigen Reichtum entfaltet, ihr Anfang ist mit ihrem Ende nicht durch jene eigentümliche Zielstrebigkeit verbunden, die man bei Aufgaben und Erfolgen der Naturwissenschaft sieht; sie sind vielmehr ohne Plan entstanden und ohne Absicht gewachsen, denn ihr Entstehen, wie ihr Wachsen, hing oft, und allzuoft, nicht von einer inneren Notwendigkeit, sondern davon ab, ob die Zeit an ihre Fragestellung eine Furcht oder eine Hoffnung knüpfte. Dies Zerfallen in unzusammenhängende Abteilungen, die als Einheit auch nur die Einheit einer Persönlichkeit haben, diese eigentümliche Tatsache, daß nicht der Prozeß die Personen, sondern die Personen den Prozeß in der Geschichte der Philosophie tragen, stellt diese zunächst auf eine Linie mit der Geschichte der Kunst oder der Staaten, und, wie man die Weltgeschichte eingeteilt hat, nach der wechselnden Herrschaft von Königen und Königsgeschlechtern, so kann man die Geschichte der Philosophie einteilen nach der wechselnden Regierungszeit von Philosophen und Philosophenschulen über bestimmte Perioden. Die Philosophen regierten nicht als ganze Persönlichkeiten, sondern nur soweit sie Gedanken waren, und auch von ihren Gedanken wirkte nur gleichsam ein Auszug weiter, der dies vermochte durch ein gewisses spezifisches Gewicht, durch eine zusammengedrängte Fülle

der Fragen und Antworten, die in ihm beschlossen lagen. Dieser Auszug gewann nach und nach ein selbständiges Leben über den hinaus, dessen Teil er gewesen war, um später als sein Erbe die Herrschaft zu übernehmen. Ebensogut wie die Herrschaft der einzelnen Philosophen kann man die Herrschaft dieser Individuen zweiter Ordnung, dieser Gedankenpersönlichkeiten, zu einem Einteilungsgrunde der Geschichte der Philosophie nehmen, ja besser, denn sie herrschten über größere Gebiete und längere Zeit.

Diese atomistische Ansicht, die die Geschichte der Philosophie auf den ersten Blick gewährt, ist wohl dadurch hervorgebracht, daß die einzelnen Ergebnisse, zu denen dieser oder jener Forscher gelangt war, fast nie als gesicherte Mittel in den Dienst weiteren Forschens gestellt werden konnten. Während in der Mathematik und Mechanik jedes vollendete Werk nur als Werkzeug weiterer Arbeit Bedeutung hatte, vererbten sich in der Geschichte der Philosophie die fertigen Systeme meist als logisch tote Güter, die allenfalls sprachlich zu größerer Gelenkigkeit der Ausdrucksweise erziehen oder ethisch die intellektuelle Gewissenhaftigkeit verschärfen konnten. Sachlich aber wollte jeder einzelne Philosoph das System der Philosophie wieder ganz von unten aufbauen. Darum hat der Fortschritt, der der Geschichte der Philosophie trotz alledem innewohnt, eine wesentlich andere Form, als er sie in den Wissenschaften hat, in denen die Erfolge des späteren Gelehrten die Arbeit des früheren Gelehrten voraussetzen und bestätigen. Wir bemühen uns, über das Wesen des philosophischen Fortschrittes Klarheit zu schaffen.

Eine systematische Vergleichung der vorhin erwähnten Einheitsgebilde lehrt ohne Mühe, daß ihre individuelle Form einen, auch allgemein zu behandelnden Gehalt umschließt. Bei ihnen allen sieht man von Fall zu Fall wechselnde *Bedeutungseinheiten*, die sich aus allen historischen Amalgamierungen immer und immer wieder ausfällen lassen. Die Bedeutungseinheiten wiederum erweisen sich als vergleichbare Größen, woraus die Möglichkeit erwächst, sie unter eine Anzahl sachlich sich identisch erhaltender *Probleme* aufzuteilen. Die Problemeinheit macht sogar letztlich die Individuen zweiter Ordnung zu dem, was der Name Individuen sagt. Dadurch bietet sich die Möglichkeit, die historisch gegebenen Zusammenhänge systematisch umzuordnen. Man setzt alsdann die einzelnen Probleme gewissermaßen als leere Cadres vor

die zu schreibende Geschichte und zeigt, was die philosophische Arbeit nach und nach von diesen einzelnen Cadres ausgefüllt, und was sie annoch leer gelassen hat. Gibt man den Cadres das Bild von Kreisen, so sind die einzelnen historischen Gegebenheiten Segmente, „Schneidgebiete", die den Inhalt dieser Kreise mehr oder weniger ausfüllen. Dabei können die Kreise ihre Füllstücke aus den zeitlich entlegensten Gebieten der Philosophie herausnehmen, denn die Anordnung ist jetzt nicht mehr bestimmt durch die Zufälligkeit einer zeitlichen Kontinguität oder eines Schulzusammenhanges, sondern durch die logische Verwandtschaft der einzelnen Stücke. Diese Möglichkeit, die Philosophiegeschichte zu betrachten, zeigt wiederum zwei Abarten. Eine erste Wendung ist die, alle historisch gegebenen Systeme auf ihre sachliche „Meinung" zu untersuchen, und sie alsdann nach ihrer Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Problem katalogartig nebeneinanderzustellen. Eine zweite Wendung besteht darin, zu prüfen, was diese Systeme erreicht haben. Dann kommt es darauf an, ein wie großes Segment des jeweiligen idealen Kreises das gegebene System in sich schließt, und welches die geometrische Lage dieses Segmentes ist. Das erste Moment bestimmt, bei vorausgesetzter Originalität des Systemschöpfers, seine personale Wertung, denn man bildet sich aus der Größe des Segments eine Meinung über die Energie und Präzision seines Denkens. Das zweite Moment, die geometrische Lage des Segmentes, entscheidet darüber, ob man den Schöpfer dieses Gebietes in eine Geschichte des Problemes aufnehmen darf oder nicht. Haben nämlich zwei Segmente die gleiche ideale Lage, so zeigt dies an, daß sie einen gleichen Abschnitt des Problemes behandeln. Dann muß die Betrachtung des historisch später gefundenen Segmentes wegfallen, da man sonst die Darstellung durch unnötige Verdoppelungen entstellen würde. Haben aber zwei Segmente eine verschiedene Lage, sind sie einander ausschließende Bestandteile des Kreises, die nach und nach durch Disjunktion seinen ganzen Inhalt erschöpfen, so gehören sie beide in die Darstellung hinein. So wird die ursprüngliche Zugehörigkeit zu einem idealen Problemkreise das historische Auswahlgesetz für die Geschichte der Probleme und das Maß der jeweilig erreichten Ausfüllung des Kreises das Prinzip des Fortschrittes. Etwas anders gewendet: Man kann die Geschichte eines Problemes schreiben vom Standpunkt der Individuen

aus, die an ihm gearbeitet haben, und vom Standpunkte der Resultate aus, die gefördert worden sind. Schreibt man sie vom Standpunkt der Individuen aus, so gehört ein jeder unabhängige Denker in sie hinein, der auf eigenem Wege eine wertvolle Ansicht des Problemes gefunden hat. Ob die Ansicht — objektiv — bereits bekannt oder noch unbekannt war, gilt gleich; sie darf nur ihm nicht bekannt gewesen sein. Schreibt man sie aber vom Standpunkt der Probleme aus, so verschärfen sich die Auswahlkriterien. Dann fallen alle Segmente fort, die identische Kreisstücke überdecken, das ist, es fallen alle Beiträge fort, die im objektiven Sinne Duplikate sind, und es bleiben nur die, die wirkliche Trenngebiete darstellen und durch Disjunktion den Kreisinhalt ausmessen.

Die zuletzt beschriebene Art, die Dinge anzusehen, ist die, nach der das vorliegende Buch die kritische Lehre von der Objektivität behandeln will. Es stellt nach dem gegebenen Programme fest, was die Kantische Lehre im Problemkreis der Objektivitätslehre ausfüllt, es weist auf die Lücken hin, die Kant gelassen hat, es zieht die neuen Autoren an, die diese Lücken geschlossen haben. Die Ausführbarkeit dieses Vorhabens steht und fällt mit der Möglichkeit, diesen Problemkreis wirklich zu ziehen. An diese Aufgabe treten wir heran, wenn wir uns jetzt vergegenwärtigen, was das Objektivitätsproblem meint.

2. Die definitorische Zugehörigkeit der Objektivität zu den zeitlosen Problemen. Universelle und generelle Regeln.

Wir beginnen damit, das Abzeichen festzustellen, auf Grund dessen ein Problem den nur gesetzbestimmten und restlos konstruierbaren Problemen zugewiesen werden kann. Restlos konstruierbare Probleme sind solche, deren Einheit nur auf dem zeitlosen wechselseitigen Verhältnis ihrer Inhalte beruht, und deren Fragestellung deshalb von allen Schwankungen der menschlichen Denkgewohnheiten ebenso unabhängig ist wie vom Denken der Gattung „Mensch" überhaupt. Die rein logische Wahlverwandtschaft der Inhaltsteile muß deshalb bei den zeitlosen Problemen vorhanden sein, weil sonst die gegenseitige Ergänzung ihrer historisch oft so weit auseinanderliegenden Teillösungen zu einem einheitlichen Gebilde unvorstellbar ist. Diese Begriffsbestimmung macht sich das Ergebnis einer neuen Unterscheidung aller Probleme in anthropologisch und logisch be-

gründete zunutze. Man kann das Wesentliche dieser Unterscheidung dahin ausdrücken, daß die logisch begründeten Probleme wesentlich zu der Natur und den Bedingungen des Wissens gehören, das heißt, daß sie aus dem definitorischen Wesen des Verstandesgebrauchs überhaupt folgen. Die anthropologisch begründeten Probleme dagegen gehen nur das definitorische Wesen des Vernunftgebrauchs der Spezies Mensch an. Eine besondere Gattung innerhalb der anthropologisch begründeten Probleme sind schließlich die kulturhistorisch begründeten, da sie sich nur um Schwankungen innerhalb dieser Spezies drehen. Die Objektivität muß, wenn unsere Konstruktion haltbar sein soll, unter die rein sachlichen Probleme gehören. Die Zugehörigkeit der Objektivität zu dieser Gattung kann nur festgestellt werden auf Grund einer genauen Angabe dessen, was eine Frage zu einer sachlich begründeten macht. Erst dann ist es möglich, der ganzen Sache der Objektivität ihren Rang zu bestimmen.

Wir erklären zunächst die eben gegebene vorläufige Bestimmung, die sachlichen Probleme seien in der Natur des Wissens überhaupt begründet. Der bleibende Niederschlag des Wissens ist die Wissenschaft; die sachlichen Probleme werden also weiterhin die Natur und die Bedingungen der Wissenschaft betreffen. Die Wissenschaft wiederum spaltet sich in eine unübersehbare Anzahl von Einzeldisziplinen. Soll hier der Faden nicht verloren gehen, so müssen die Probleme gewisse Gemeinsamkeiten aller Wissenschaft angehen. Als Gemeinsamkeit aller Wissenschaften finden wir bei ihnen allen das Streben, die unmittelbar erlebte Wirklichkeit irgendwie auf einheitliche Ausdrücke und Formen zu bringen. Setzt man, daß einer jeden Wissenschaft ein ganz bestimmter Formentyp entspricht, so können für die einzelnen Wissenschaften die sie ersetzenden Formentypen eintreten. Da von vornherein eine Vergleichbarkeit der Formen durch keinerlei Gründe ausgeschlossen ist, so wird der Versuch, sie in ursprünglichere Bestandteile aufzulösen, die Formen entweder zusammengesetzt oder einfach finden; im ersten Fall wird man sie auf einen einfachen und damit originalen Formentyp zurückführen können, im zweiten nicht. Am Ende dieser ganzen Formenlehre müssen dann ein oder mehrere originale Formentypen stehen.

Die Ersetzung der konkreten Wissenschaften durch Typen der Begriffsbildung scheint mir, auch abgesehen von der dadurch erst

ermöglichten reinen Formenlehre, aus mehreren Gründen wünschenswert zu sein. Erstens. Wenn die Grenzen der konkreten Wissenschaften nicht durch die spezifischen Eigentümlichkeiten ihrer Methoden bestimmt sind, sondern durch den „Zweck, den man mit ihnen zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat", so können in einer gegebenen Wissenschaft, zum Beispiel in der Naturwissenschaft, verschiedene Begriffsbildungen gleichmäßig vertreten sein. Zweitens. Umgekehrt braucht eine konkrete Wissenschaft eine bestimmte Begriffsbildung nicht entfernt in der Ausdehnung wiederzugeben, deren sie überhaupt fähig ist, eben weil der Zweck, den sie verfolgt, nur auf eine bestimmte Spezialisierung dieser Begriffsbildung hinaus will.

Wir nehmen nunmehr an, alle Arbeit sei getan, und wir hätten, statt der einzelnen konkreten Wissenschaften, nur noch die Formentypen dieser Wissenschaften vor uns. Dann ist über das Formale des Resultats zu sagen, daß die hier vollzogene Tätigkeit doch nicht mehr zum Pflichtenkreise der Einzelwissenschaften gehören kann. Ist dies der Fall, so muß es noch eine Wissenschaft geben, die auf die Technik aller Einzelwissenschaften reflektiert, das ist, die sich ausdrücklich mit den Kunstgriffen befaßt, die die Einzelwissenschaften anwenden, um mit der Unübersehbarkeit der Wirklichkeit fertig zu werden. Diese Wissenschaft nennt man die Erkenntnistheorie oder besser die Erkenntniskritik. Die Erkenntniskritik also hat zu entscheiden, ob die Objektivität ein theoretisch begründetes Problem ist oder nicht.

Um uns ungefähr darüber zu orientieren, nach welchen Richtungen die Entscheidung fallen kann, stellen wir folgende Überlegung an. Wenn die Kritik des Erkennens auf die ihr unterstellten Begriffstypen hinblickt, so sieht sie in einem jeden von ihnen das Logische gewissermaßen in einem anderen Aggregatzustand. Einer dieser Aggregatzustände muß der objektive sein. Unter den gegenwärtigen Erkenntnistheoretikern kennt Rickert zwei typische Prozesse der Begriffsbildung, einen individualisierenden, in dem wir die Gegebenheit unter Beibehaltung ihrer Individualität umformen[1], und einen generalisierenden, in dem wir nicht das Hier und Jetzt des

[1] Edmund Husserl hat in seinen Logischen Untersuchungen (Halle 1900 und 1901. Bd. II. Seite 109) eine terminologisch ähnliche Unterscheidung. Sachlich aber kommt Husserl zu anderen Ergebnissen als Rickert.

Dinges, sondern seinen allgemeinen, permutierbaren Inhalt meinen. Beide Arten der Begriffsbildung sehen auf verschiedene Einheitsgebilde hinaus, die wir die individuellen und spezifischen Allgemeinheiten nennen wollen.[2]

Die Objektivität muß danach entweder in das Gebiet der individuellen oder in das der spezifischen Allgemeinheiten fallen. Das auszeichnende Merkmal der Objektivität sollte sein, daß sie als Frage aus der definitorischen Natur des Wissens überhaupt aufsteigt. Da die individuellen Allgemeinheiten nie ohne das gegebene Hier und Jetzt der Welt auskommen können, so haben sie die wirkliche Existenz und Erfahrbarkeit der Dinge zur unumgänglichen Voraussetzung. Die Objektivität aber ist als zeitloses Problem von allem Existenzialen unabhängig, folglich kann sie nicht in das Reich der individuellen Allgemeinheiten fallen. Die spezifischen Allgemeinheiten erheben sich zwar ebenso wie die individuellen über die einmalige Zufälligkeit der Dinge. Gleichwohl ist die Zufälligkeit ihnen nicht wesentlich, denn sie *meinen* nicht das Individuelle der Wirklichkeit, sondern die „Idee" der Wirklichkeit. Wir wissen noch nicht, inwieweit sich dies „Meinen" über seine psychologische Grundlage erheben kann. Einstweilen steht so viel fest: entweder gibt die Tatsächlichkeit des Erfahrens dem Objektivitätsproblem überhaupt keine Resonnanz, oder sie gibt sie ihm in spezifisch allgemeinen Sätzen, deren *inhaltliche* Beschaffenheit keinerlei Anweisung mehr erteilt auf irgend etwas Existenziales, weder auf die äußere Wirklichkeit, noch auf die psychologische Geistesbeschaffenheit des Menschen. Ob das Objektivitätsproblem eine Erfüllung in der Wirklichkeit findet oder nicht, ist gegenwärtig gleichgültig. Uns ist vorderhand nur wichtig die Definition des Problemes, die wir jetzt dahin aussprechen können: Das Objektivitätsproblem ist der Inbegriff sämtlicher Fragen, die sich auf die Natur und die Geltungsberechtigung all der generalisierenden Allgemeinheiten beziehen, deren Wahrheitsanspruch von allen physischen oder psychologischen Gegebenheiten unabhängig ist.

Die Objektivität *findet* eine Erfüllung in der Wirklichkeit. Mit dieser Feststellung biegen wir wieder in die Pfade der Geschichte ein. Gewisse Sätze der Mathematik und gewisse Gesetze

[2] Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1902. S. 99 ff. und S. 336 ff.

der Mechanik deuten, wie Kant sagt, auf ein System von Wahrheiten hin, das nur durch Inhaltsgesetze beherrscht wird, und keinerlei psychologische Reste mehr trägt von dem, der es denkt: dem Menschen. Nennen wir diese Sätze einmal theoretisch fundierte, so ist die Kritik der reinen Vernunft das System der theoretisch fundierten Wahrheiten. In der Kritik der Urteilskraft beschäftigte Kant dagegen teils der weitere Ausbau des Systems der reinen Vernunft, teils die eigentümliche Natur gewisser Erkenntnisse, die den theoretisch fundierten nahe verwandt schienen, und die sich dennoch nicht in ihr System hineinschicken wollten. Diese Sätze waren, wie wir heute wissen, teils versteckt theoretisch, teils echt anthropologisch fundierte Sätze, beide mit generalisierender Begriffsbildung. Demgemäß gehört die ganze Kritik der reinen Vernunft und ein Teil der Kritik der Urteilskraft in das Objektivitätsproblem hinein.

Diese Andeutungen lassen schon die bedeutenden Schwierigkeiten erraten, die die erste Darstellung des Objektivitätsproblemes umgeben. Kant hat seine Gedanken über die Objektivität nicht systematisch zusammengefaßt, und dieser Umstand bewirkt es, daß man nach bloß historischen Fingerzeigen seine Theorie nicht darstellen kann. Man sieht sich darum genötigt, mit einem fertigen Konstruktionsplan an Kant heranzutreten und diesem gemäß das historische Material zu sichten. Einen solchen Plan zu entwerfen, versuchen wir jetzt.

Die Objektivität, so hatten wir gesehen, erscheint äußerlich in der Gestalt eines Systems. Es scheint darum geraten, bei der Betrachtung der Objektivität von der vollendeten Tatsache des Systems der objektiven Sätze auszugehen. Dies ist nicht empfehlenswert, denn, was der Sache nach das erste ist, ist hier nicht das erste für uns. Gemäß der diskursiven Beschaffenheit unseres Geistes können wir nur das begreifen, was wir haben entstehen sehen. Wir müssen also, wollen wir das Wesen der Objektivität fassen, ihre Entstehungsgeschichte schreiben.

Es würde aber eine Entstehungsgeschichte im gewöhnlichen Sinne nicht das mindeste nützen. Die würde uns nur sagen, wie, wo und wann die einzelnen zur Objektivität gehörigen Lehrstücke gefunden seien, ohne über das eigentlich Bedeutsame, ihre inhaltliche Verknüpfung etwas zu berichten. Die Objektivitätsgeschichte muß darum nach einer gewissen transzendentalen Darstellungsart

geschrieben werden. Hierunter würde ich eine solche Behandlung der Objektivität verstehen, die diese zunächst als ein Faktum nimmt, und dann zeigt, wodurch dieses Faktum *möglich* geworden ist. Eine solche Dekomposition erkenntnismäßiger Tatsachen kann man sich auf doppelte Weise denken. Erstens auf syllogistischem Wege. Diesen Weg betritt eine Darstellung, die zunächst die allgemeinen Prämissen der Tatsache angibt, und dann auseinandersetzt, wie die Tatsache sich aus diesen Prämissen entwickelt. Man nimmt also bei dieser Art, die Dinge anzufassen, die Objektivität als eine Gegebenheit, und leitet diese Gegebenheit aus ihren Bedingungen ab. Die Durchführung dieses Prinzips, die Objektivität aus ihren allgemeinen Möglichkeiten zu begreifen, würde uns aufgeben, zunächst von den syllogistischen Oberwerten, den **Bedingungen** der Objektivität, zu handeln.

Eine zweite Möglichkeit, die Objektivität auseinanderzunehmen, oder vielmehr ihre Entstehungsgeschichte auf transzendentale Art zu schreiben, gibt uns die deskriptive Auflösung der Objektivität in letzte, nicht einfacher zu charakterisierende Urbestandteile. Dies ist ein Verfahren, das mit dem des Chemikers einige Ähnlichkeit hat, der einen zu untersuchenden Stoff in seine letzten Elemente zerlegt. Diese Erinnerung ist nur ein Bild, gewiß, trotzdem aber scheint mir die Charakterisierung dieser letzten deskriptiven Bestandteile als Elemente zu glücklich, als daß ich auf diesen Ausdruck verzichten möchte. So werden wir denn zweitens von **Elementen** der Objektivität reden.

Aus Bedingungen und Elementen kann man a priori noch ein Drittes ableiten, nämlich die eigentümliche und vollkommen unverwechselbare **Form**, in der die Objektivität jederzeit erscheint. Die Form ist zu bezeichnen als die apriorische Anpassung der Elemente an die Bedingungen. Diese Auffassung der Form gibt einen dritten aprioriſchen Gesichtspunkt für eine transzendentale Geschichtsschreibung der Objektivität.

Wir wollen diese Einteilungsmöglichkeiten uns zunutze machen, und unseren Stoff disponieren nach den *Bedingungen*, den *Elementen* und der *Form* der Objektivität. Dabei vergessen wir nie, daß diese Topographie im Subjekt, nicht im Objekt liegt, daß wir in Wirklichkeit ein einiges logisches Phänomen vor uns haben, das alle die Merkmale, die unser Verstand gesondert vorstellen muß,

in organischem Verbundensein einigt. Hiermit haben wir die eine Gruppe von Einteilungsprinzipien für unsere Arbeit gewonnen. Diese drei Stichworte: Bedingung, Element, Form, hat erst die spätere Untersuchung zu fest umgrenzten Begriffen zu machen; hier genügt es, wenn sie als Überschriften verständlich sind.

Unser Programm einer problemgeschichtlichen Darstellung der Objektivität gibt noch ein anderes Einteilungsprinzip an die Hand, das jenes erste kreuzt, ohne es zu stören. Das sukzessive Hervortreten der einzelnen, zum Problem gehörigen Lehrstücke legt den Gedanken nahe, das geschichtliche Werden oder Gewordensein der Objektivität in Abschnitte zu zerlegen, und den dazu benutzten Einteilungsgrund derart zu einem weiteren Einteilungsgrunde unseres Buches zu machen, daß wir, ihm folgend, die Bedingung, die Elemente und die Form der Objektivität in den verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung historisch veranschaulichen. Da Kant die entscheidende Wendung in der Geschichte unseres Problemes bedeutet, so ist es gegeben, ihn zum Drehpunkt des Ganzen zu machen und drei Phasen zu unterscheiden, die zu benennen wären: Das Objektivitätsproblem vor Kant, das Objektivitätsproblem bei Kant, das Objektivitätsproblem nach Kant. Auch dieses zweite Einteilungsprinzip unseres Gegenstandes ist nicht historisch, sondern nur pseudohistorisch. Den Ausdrücken: vorkantisch, kantisch, nachkantisch geht, so seltsam dies zunächst klingen mag, jede wesentliche Beziehung auf die Zeit ab; sie sind systematische Werte, die nur eine kurze Bezeichnung, ein „Siegel" für ganz bestimmte typische und systematische Zuordnungen der erkenntnistheoretischen Mittel vorstellen. Der Ausdruck vorkantisch meint deshalb nur die typische Inangriffnahme des Problemes vor Kant (die ganz gut noch in der Gegenwart geübt werden kann, und geübt wird). Den Ausdruck kantisch mag man durch kritisch ersetzen. Dem Ausdruck nachkantisch antwortet ebenfalls kein chronologischer Wert, er geht nicht auf das, wodurch die Literatur über die kritische Objektivität seit Kant vermehrt, sondern auf das, wodurch sie bereichert ist.

In der äußeren Ökonomie unseres Buches wenden wir die Einteilung der Objektivität in eine vorkantische, eine kantische und eine nachkantische an, um drei Hauptteile zu schaffen. Die Einteilung in Bedingungen, Elemente und Form dagegen hat den Zweck, diese Hauptteile allerorten in Kapitel zu zerfällen. Will

man das Verhältnis dieser beiden einander überkreuzenden Einteilungsprinzipien in ein Bild bringen, so denke man sie sich wie die Breiten- und die Längengrade auf dem Globus. Die Bedingungen, Elemente und die Form durchschneiden, den Breitenkreisen vergleichbar, alle geschlossenen Lehren der Objektivität, und bestimmen in dieser Eigenschaft im ersten Buch die Kapiteleinteilung der vorkantischen, im zweiten die der kantischen, im dritten die der nachkantischen Denkgebilde. War das erste Prinzip dadurch den Breitenkreisen vergleichbar, daß es die durchgehende Einteilung in Kapitel bestimmte, so ist das zweite Prinzip darin den Längenkreisen ähnlich, daß es eine segmentartig zusammenschließende Anordnung in Hauptteile ermöglicht.

Von diesen Teilen bringt der erste das Wesentliche, was sich heute noch an vorkantischen Bestandteilen in den Bedingungen, den Elementen und der Form der Objektivität erhalten hat. Die Behandlungsart, die diese vorkantischen Lehrstücke, diese Platonismen nötig machen, ist eine polemische. Die Polemik ist eine einheitliche, denn sie bekämpft einen systematischen Grundfehler, der in den Platonismen der Bedingungen, Elemente und der Form der Objektivität nur in verschiedenen Gestalten auftritt. Die Natur dieses Fehlers ist schon früher angedeutet worden: sie besteht in der Verquickung des Logischen mit dem Existenzialen. Der erste Teil dieses Buches bringt so in historischem Gewande eine systematische Vorarbeit.

Nachdem solchermaßen ein Baugrund gewonnen ist, gibt der zweite Teil in drei Kapiteln mit den angekündigten Überschriften das, was Kant von der Objektivitätslehre ausgeführt hat. Die Technik der Darstellung dieses Teils gehört, wie wir früher sagten, unter die oben charakterisierten Geschichtsbetrachtungen vom Standpunkt des Problemes aus. Der Verfasser hat darum aus der Fülle kantischer Entwürfe nur das heute noch Lebendige und Entwicklungsfähige herausgehoben. Ferner hat er sich erlaubt, an einzelnen Punkten auf die abhängigen oder unabhängigen Fortbildungen hinzuweisen, die die kantischen Gedankenreihen erfahren haben. An diese vereinzelten Hinweisungen des zweiten Teils knüpft der dritte Teil an. Er ist der Epilog der Arbeit, wie der erste ihr Prolog war. Wie der erste bringen mußte, was systematisch vor Kant liegt, so bringt der letzte, was systematisch hinter Kant liegt.

Selbstverständlich ist die Objektivitätslehre nicht fertig gepanzert, wie Athene aus dem Haupte des Zeus, aus dem Kopfe Kants vor die Welt getreten. Sie ist vielmehr auch heute noch auf ansehnliche Strecken eine „projektierte" Wissenschaft, daher denn a fortiori die Fassung, die ihr Kant gegeben hat, korrekturbedürftig und ergänzungsbedürftig ist. Sie ist korrekturbedürftig, denn Kant hat seine Objektivitätslehre keineswegs so sorgfältig jenseits von Anthropologie und Psychologie gestellt, wie es das logische Gewissen der Gegenwart fordert. Noch mehr ist sie ergänzungsbedürftig. Von den Problemen, deren Wesen wir hier schon übersehen können, hat Kant das Verhältnis der theoretischen zur anthropologischen Fundierung nicht genügend geklärt.

Nach einer anderen Art, die Dinge einzuteilen, kann man sagen: Die Fundierungsverhältnisse und die Umfangsverhältnisse der Kantischen Lösung sind es, die den intellektuellen Instinkt der Gegenwart beunruhigen. Bezüglich der Fundierung empfindet man es schmerzlich, daß Kant sich zu wenig auf die Logik gestützt, und sich zu sehr an den Bau der Mathematik und Mechanik angelehnt hat. Wir müssen uns bestreben, diese, einzelnen Fachwissenschaften entnommenen Stützen allmählich durch rein logische zu ersetzen. Dies wird erst dann möglich sein, wenn die Untersuchungen, die Riehl, Cohen, von Kries auf der einen, Husserl auf der anderen Seite angebahnt haben, eine Anzahl von Begriffen, die aus der Mathematik genommen sind, und deshalb in der Logik bislang nur symbolisch figurieren, mit wirklich logischem Gehalt erfüllt haben werden. Der letzte Teil unseres Buches berichtet in drei Kapiteln unter den gewohnten Überschriften: Bedingungen, Elemente und Form über die bisherigen Erfolge dieser Arbeit. Die Umfangsverhältnisse der Kantischen Lösung sind deshalb nicht eindeutig, weil sich bei Kant zwei keineswegs sicher charakterisierte Typen objektivierender Begriffsbildung finden, die er die universellen und die generellen Regeln nennt. Historisch gehören von diesen beiden Typen die universellen Regeln der Kritik der reinen Vernunft, die generellen der Kritik der Urteilskraft zu. Systematisch aber haben wir im zweiten Teil des Buches die nötigen Mittel noch nicht, diese beiden Typen gehörig zu kennzeichnen. Da gleichwohl eine Kantdarstellung durchaus mit ihnen zu rechnen hat, so mögen hier die zwei Merkmale angegeben werden,

durch die Kant sie schied. Erstens. Den universellen Regeln ist der Begriff der Ausnahme fremd, die generellen Regeln dagegen sind solche, „die im Durchschnitt am öftesten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und notwendig gültig sein müssen".[3] Zweitens. Die universellen Regeln gelten für jeden möglichen Verstandesgebrauch, sie sind von der Natur der endlichen Vernunft vollkommen unabhängig; die generellen Regeln dagegen sind ausdrücklich Maximen der menschlichen Vernunft. Da gelegentlich beiden Regelklassen die Objektivität zugesprochen wird, so ist diese scheinbare Differenzierung der Objektivität wichtig genug, um gleich im Eingange der Arbeit durch eigene Ausdrücke festgehalten zu werden. Wir lassen, trotz gewisser logischer Schwierigkeiten, die von Kant geschaffenen Ausdrücke universell und generell bestehen. Für diese Entscheidung spricht hauptsächlich der Grund, daß Lotze in seiner Logik die beiden fraglichen Ausdrücke in dem von Kant ihnen verliehenen Sinne befestigt und sie in diesem sprachüblich gemacht hat. Wir schließen die Einleitung mit einer geschichtlichen Skizze der Entstehungsgeschichte des Wortes Objektivität und seines Widerspiels, des Wortes Subjektivität.

3. Antike und moderne Objektivität. Skizze einer Geschichte der Worte subjektiv und objektiv.

Die Objektivität, als Inbegriff der universellen und generellen Regeln, hat sich erst nach einer langen Entwicklung aus dem allgemeinen Wahrheitsbegriff herausgeschält. Wir wollen von dieser Entwicklungsgeschichte hier eine systematische Projektion geben. Dazu ist es nötig, einen neuen Begriff einzuführen. Ich habe vorhin gesagt, die Bedeutungseinheiten träten, wenn die Zeit gekommen sei, rein hervor, seien dagegen in ihren primitiven Formen mit einer bestimmten historischen Amalgamierung behaftet. Diese Amalgamierung aber braucht, wie jetzt gesagt werden muß, keineswegs eine historisch zufällige zu sein, sondern kann auch durch eine sachliche Wahlverwandtschaft ihrer Elemente verursacht werden. Da die einzelnen Problemkreise erst im Laufe der Geschichte sich gegeneinander abgrenzen, so geschieht es oft, daß eine frühere Generation da nur einen Kreis sieht, wo eine spätere eine ganze Anzahl ineinander übergreifender Kreise feststellt. Man sollte zunächst meinen,

[3] Vgl. V. 38.

die jeweiligen Lösungsversuche seien wohl zu vereinen und könnten in sich einen Fortgang haben, indem die frühere Lösung der späteren ebenso voranginge, wie etwa in einem Buche der allgemeine Teil der Einzelausführung vorangeht. Das ist nicht der Fall. Wenn disparate Probleme in eins behandelt werden, so ergibt dies nicht eine Problemsumme, sondern eine Problemverschmelzung. Es entsteht dann ein vollkommen neues Scheinproblem, aus dessen Lösung nicht das mindeste zu lernen ist für die Behandlung der realen Einzelprobleme, die seine Elemente bilden. Dieser Fehler in der Problemauffassung läßt sich sachlich nachweisen, und verdient darum den Namen des typischen Fehlers. Streift man diesem Gedanken seine negierende Fassung ab, und richtet sein Augenmerk nur darauf, ob die Spezifizierung der Probleme vollzogen ist oder nicht, so erhält man den Begriff der „typischen Lösung". Hierunter wollen wir den sachlichen Inbegriff all der Lösungen verstehen, die, bei allem Wechsel der Zeit und der äußeren Formulierung, die gleiche logische Zuordnung der Problemkreise haben.

Die Geschichte des Objektivitätsproblems zeigt uns zwei typische Lösungen, eine spezifisch antike und eine spezifisch moderne. Das Wesentliche der antiken Lösung ist der Ideenlehre Platos entnommen; wir wollen sie daher kurz die Platonische nennen. Die Anlage der modernen Lösung ist von Kant gegeben; sie heißt daher kurzweg die Kantische. Die antike Lösung begeht den typischen Fehler, das Objektivitätsproblem mit dem Existenzproblem zu vermengen. Das Typische der modernen Lösung ist, daß sie die Grenzlinie des Problems genau zufolge dem Gesetze seines Inhaltes zieht. Aus einer sachlichen Vergleichung dieser historischen Typen wird auch für uns viel zu lernen sein. Ein typischer Fehler ist, aus systematischen Gründen nicht auf die Zeit beschränkt, in der er zuerst begangen wurde, er muß vielmehr, auch nachdem das Richtige gefunden ist, überall da wiederkehren, wo ein undankbares Gedächtnis einzelner Forscher oder Forschergenerationen die inzwischen erworbenen Denkmittel vergessen hat.

Als typischen Fehler der — historisch — antiken Objektivität hatten wir ihre durchgehende Abhängigkeit von Wirklichkeitsmomenten genannt. Statt einer Sammlung historischer Beweisstücke mag, sie vertretend, die Autorität Prantls stehen. Prantl schreibt in seiner Geschichte der Logik im Abendlande über antike

und moderne Objektivität[4]: „Hierin aber erkennen wir deutlich, daß die aristotelische Philosophie eben doch nur innerhalb des antiken idealen Objektivismus verweilt, welcher bei einer poetischen (Plato) oder begrifflich verstandesmäßigen (Aristoteles selbst) Verklärung der Objektivität[5] sich beruhigt, wohingegen der objektive Idealismus (wohl unsere jetzige Aufgabe der Philosophie) in den Wurzeln der Subjektivität das Objekt bereits besitzen und in der Entfaltung dieses seines Eigentumes die Selbstentwicklung des menschlich möglichen Wissens erreichen würde." Der zweite Teil des Satzes ist bedenklich, und ich kann seine Auffassung der modernen Objektivität nicht annehmbar finden, aber der im ersten Teil gebrauchte Ausdruck der „Verklärung" ist äußerst glücklich, und mit Vorteil zu verwenden. In der Tat scheint auch mir der Fehler aller antiken Objektivitätsbegründungen darin zu liegen, daß man die gegebenen Verhältnisse, wie sie waren, ins Absolute „verklärte", anstatt aus ihnen zuvor die Teile auszumerzen, die in der Objektivität selbst gänzlich unwirksam sind.

Wir sagten, die antike Objektivität habe sich noch in einzelnen Mißverständnissen der modernen Objektivitätslehre erhalten. Der Strom der Geschichte hat gewisse Begriffskomplexe in die moderne Philosophie hineingetragen, die man unbedenklich zu verwenden pflegt, ohne sie auf ihre „Wertigkeit" zu prüfen. Die folgende Untersuchung soll zeigen, aus welchen Gründen diese Vergangenheit heute noch eine Wirklichkeit ist. Diese Arbeit wird dadurch erleichtert, daß der Einfluß der antiken Objektivität auf unsere modernen Vorstellungen sich durch genau zu bezeichnende Kanäle vollzieht, oder daß der Übergang der antiken in die moderne Objektivität eine durchaus wiederfindbare Straße geht. Die Straße ist wie durch Meilensteine bezeichnet durch die verschiedenen Bedeutungen, die die Worte Subjekt und Objekt im Wandel der Zeiten angenommen haben.

Die Geschichte der Worte Subjekt und Objekt ist heute noch praktisch bedeutsam, denn sie hat den Worten Subjekt und Objekt einen gewissen, aus vielen vergessenen Einzelheiten zusammengewobenen Akzent gegeben. Der steht auch gegenwärtig als ein gefühlsmäßiges Apriori vor der Definition der Worte Subjekt und Objekt. Sprachlich offenbart sich dieser Akzent in gewissen Herkömmlich-

[4] Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I (1855). S. 119. — [5] Besser Wirklichkeit.

keiten der philosophischen Fachsprache, psychologisch in gewissen „Mitbezeichnungen", die den eigentlichen definitorischen Kern von Subjekt und Objekt wie eine Aureole umschweben. Wir müssen deshalb feststellen, wie dieses Apriori geschichtlich entstanden ist, und wie es in den Geistern sich hat festsetzen können.

Der Ausdruck Subjekt tritt nach Prantl als subjectum zuerst bei Boethius auf und bedeutet das logische Subjekt in den Urteilen; ihm ist erkenntnistheoretisch entgegengesetzt nicht das Objekt, sondern das Prädikat (praedicatum).[6] Das Wort subjectum aber ist nur ein gleichwertiger Ersatz für die bislang gebrauchte Bezeichnung substratum, und substratum ist die Übersetzung des aristotelischen Ausdrucks ὑποκείμενον. Dieser aristotelische Begriff geht weit über die Grenzen der Logik hinaus, denn er ist nicht nur das Subjekt der Prädikate im Urteil, sondern auch das, was als metaphysische Wesenheit der Dinge all ihren wirklichen Bestimmtheiten zugrunde liegt.[7] So sind in den Ausdruck subjectum als Übersetzung von ὑποκείμενον metaphysische Werte eingeschmolzen. Diese Begleitwerte erklären das Amt und den Rang, den das subjectum in der mittelalterlichen Philosophie inne hat. Während wir heute gewohnt sind, das Subjektive in die Nähe des Willkürlichen zu rücken, ist umgekehrt in der mittelalterlichen Philosophie das Subjektive gerade das Überindividuelle, das Geltende.

Johannes Duns Scotus gibt, vermutlich unter dem Einfluß Avicennas, dem Ausdruck subjectivum einen Gegensatz in dem Ausdruck objectivum. Das Subjektive bedeutet von nun immer das Gegenständliche, das, was sich auf das Subjekt der Urteile und die konkreten Gegenstände bezieht, während das Objektive das bezeichnet, „was in bloßem obiicere, das heißt im Vorstelligmachen, liegt und hiemit auf Rechnung des Vorstellenden fällt".[8] Der damalige Sprachgebrauch war also das genaue Gegenteil des heute üblichen. Wilhelm von Occam nivelliert das Subjektive zum Objektiven, da nach seiner Lehre die psychischen Vorgänge, die das Wesen des Subjektiven ausmachen, der vorgestellten Außenwelt völlig adäquat sind. Ich erwähne diese Episode aus der Geschichte des Subjektiven und Objektiven darum, weil sie ein Vorspiel mit vertauschten Namen zu der großen Auflösung des Objektiven in das

[6] Prantl ebenda S. 696. — [7] Prantl ebenda S. 211, 217 ff. — [8] Prantl ebenda. Band III. S. 208 Anm. Nr. 165.

Subjektive ist, die später Hume vollzog. Man sieht übrigens aus diesem Beispiel wieder, wie nahe sich Occam und Hume stehen.

Ihre moderne, und uns geläufige, Bedeutung erhalten die Ausdrücke subjektiv und objektiv nach Prantl erst bei Baumgarten. Baumgarten war ein älterer Zeitgenosse Kants, es wirkte daher die alte Bedeutung des Gegensatzes subjektiv-objektiv noch in den Denkgewohnheiten nach, und mag sich aus diesem Nachwirken manche sonst rätselhafte Begriffsstimmung Kants, zum Beispiel die Subjektivität des Raumes, begreiflich machen.

Diese Wandlung war durch gewisse Erweiterungen veranlaßt worden, die die Ausdrücke Subjekt und Objekt inzwischen erfahren hatten. Zur Zeit Leibniz' war es, vielleicht unter dem Einfluß einer gewissen Memorialformel Johannes von Gersons üblich geworden, den Ausdruck Subjekt nicht nur für das Urteilssubjekt, sondern auch für das urteilende Subjekt, das ist für das einzelne Individuum, zu gebrauchen. Eine seltsame Ironie, beinahe ein Witz der Geschichte also will es, daß gerade der Begriff, den Aristoteles jenseits aller Beliebigkeit und Zufälligkeit stellen wollte, schließlich zur Bezeichnung des Flüchtigsten und Schwankendsten in der Natur dienen muß. Diese Neuerung ändert den Gegensatz von Subjekt und Objekt; er wird aus einem metaphysischen zu einem psychologischen. Sie ändert aber nicht das eigentümliche Wertfühlen, das als eine besondere „Mitbezeichnung" diesen Gegensatz begleitete. In der Philosophie Berkeleys und Humes ist das Objekt jetzt ein Bündel von Vorstellungen, das sein Dasein allein dem erkennenden Subjekt verdankt. Das Subjektive bleibt also zwar nicht die metaphysische, wohl aber die psychologische Substanz des Objektiven. Die Philosophie Kants vollzieht die große innere Umwandelung und Verselbständigung beider Begriffe. Aber auch sie hat es zunächst nicht vermocht, die Macht des Aristoteles völlig zu brechen. Fast alle Nachfolger Kants haben versucht, das Subjekt, das heißt jetzt das Ich und seine „Handlungen" irgendwie zur Substanz des Objektiven zu machen, und sogar Hegel, der das Subjekt im Ethischen so haßt, ordnet die objektive Logik der subjektiven unter. Inzwischen aber hatte auch das Objekt neue Bedeutungselemente in sich aufgenommen.

Nach dem Grimmschen Wörterbuch taucht zuerst im sechzehnten Jahrhundert das Wort Gegenstand auf, und zwar zunächst als

Wechselausdruck für Widerstand. (Auf diese alte Bedeutung hat später noch einmal Fichte zurückgegriffen, denn er erklärte, der Gegenstand sei nichts als der Widerstand gegen das absolute Tun des Ich.) Der Gegenstand wurde allmählich wissenschaftsfähig, und die deutschschreibende Philosophie übersetzte durch ihn das Wort Objekt. Der Charakter des Widerstrebens, der dem Gegenstand durch seine sprachliche Herkunft eingeboren war, erwies sich als sehr nützlich, denn er half das Objekt zu einem selbständigen Werte festigen. Der Gegenstand *stand* dem Subjekte als eine Macht gegenüber, die jedenfalls anerkannt, vielleicht bezwungen werden mußte. Gottsched machte mit der neuen Bedeutung das neue Wort zum unverlierbaren Eigentum der wissenschaftlichen Sprache. — Solche Eigentöne vibrierten in dem Worte Gegenstand mit, als es an das Ohr Kants schlug. Kants Philosophie endlich gab der Geschichte des Wortes „objektiv" ihren Abschluß, denn sie legte die Selbständigkeit, die dem Objekt bislang immer versagt geblieben war, und die den Gegenstand nur gefühlsmäßig begleitete, wissenschaftlich fest: in der *Gegenstandseinheit*.

Wir gehen nun dazu über, die antiken Bestandteile in den hauptsächlichsten modernen Objektivitätstheorien nachzuweisen, und beginnen mit den Platonismen in den *Bedingungen* der Objektivität.

Erstes Kapitel.

Die Objektivitätsbedingungen und die Platonismen des Ichbegriffs.

I. Das Ich und der Gegenstand als konkrete Werte.

Wir hatten früher gesagt, in der mittelalterlichen Philosophie sei der eigentliche Grund der Objektivität das subjectum gewesen. Fast möchte man glauben, dieser Gedanke sei noch lebendig, wenn man heute allerorten unter den Bedingungen der Objektivität in roher oder geläuterter Form den Begriff des erkennenden empirischen Subjekts findet. Ich lasse einen etwaigen historischen Zusammenhang dahingestellt, und bemerke nur, daß Kant, der doch den Übergang hätte vermitteln müssen, den Begriff des psychologischen erfahrenden Ich stets mit der größten Vorsicht behandelt und ihn, wo er kann, durch unverdächtige logische Werte ersetzt.[9] Wir werden darum in diesem Abschnitt Kant gelegentlich gegen unberechtigte Angriffe zu verteidigen haben.

Systematisch wollen wir drei Typen dieses Platonismus behandeln, die mit der Ausprägung seiner einfachsten Form beginnen, und mit der seiner höchsten enden. Die innere Form des Fortschrittes vom ersten Typus zum letzten ist gekennzeichnet durch einen bestimmt geordneten Wechsel in der gegenseitigen Zuordnung der Typenbestandteile. Im ersten Typus werden zwei Konkreta, im zweiten Typus ein Konkretum und ein Abstraktum, in dem dritten Typus zwei Abstrakta zueinander ins Verhältnis gesetzt. In seiner primitivsten Gestalt nimmt dieser Platonismus die konkrete Erscheinungswelt als eine Gegebenheit, und mit ihr die konkreten Menschen, die sie bevölkern, als womit die erkenntnistheoretische

[9] VIII. 531.

Grundgleichung zwischen zwei Konkretis angesetzt ist. Jeder einzelne Mensch ist eine Camera obscura, in die durch zwei Linsen, Raum und Zeit, ein Bild dieser Welt hineinfällt. Die Sinnlichkeit gibt dieses Bild als Halbfabrikat an den Verstand, der es dann durch eine eigentümliche Kategorientechnik zum fertigen Erkenntnisprodukt macht. Diese Ansicht wird mancherorten für kantisch gehalten. Eduard von Hartmann hat sie in seiner Kategorienlehre mit überzeugenden Gründen bekämpft, allerdings auch in der Meinung, in diesem Kampfe Kant als Gegner zu haben. Halten wir uns von diesem Irrtum frei, so können wir Hartmanns weiterführende Einwände mit Vorteil unserem vorhin mitgeteilten Programm dienstbar machen, immer eine systematische Projektion des historischen Verlaufes zu geben, das heißt, aus dem Ungestalteten der ersten Ansicht, also hier aus diesem grotesken Idealismus nach und nach das formbeherrschte letzte Bild herauszuarbeiten. Hartmann wirft diesem Idealismus vor, er sei unvermögend, objektive und speziell zeitliche Reihen zu konstruieren.[10]

„Findet in mehreren Bewußtseinen ein zeitlicher Empfindungsablauf statt, so besteht, falls die Zeitlichkeit bloß subjektiv ist, zwischen der Zeitlichkeit dieser verschiedenen Scheinvorgänge keinerlei zeitliche Beziehung, auch dann nicht, wenn der Schein in beiden übereinstimmt. . . . . Zeitlich könnte man das so ausdrücken: wenn zwei Schläfer dasselbe träumen, so ist es gleichgültig für beide, ob diese Träume objektiv zeitlich koinzidieren, oder um eine Million Jahre auseinander fallen. . . . . In dem ruhenden[11], sich selbst gleichen Wesen des Subjekts kann niemals ein Bestimmungsgrund liegen, warum die Empfindung B auf die Empfindung A folgen sollte und nicht umgekehrt. ."

Diese Einwürfe treffen einen Idealismus, der eine Vielheit subjektiver Scheinwelten annimmt, und um eine Einheit dieser verlegen ist. Kant aber, gegen den die angezogene Stelle sich eigentlich richtet, hat gegen diese Art zu argumentieren einen wuchtigen Protest erlassen: „Nach dieser notwendigen Berichtigung (daß nämlich die Sinnlichkeit uns die Welt nur als Erscheinung zeigt) regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Mißdeutung entspringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt."

[10] Kategorienlehre 1896 S. 88. — [11] Ebenda S. 86.

Ich sehe von einem historischen Streit gegen Hartmanns Kritik einstweilen ab, denn ich halte die aktengemäße Darstellung der Kantischen Lehre für ihre beste Verteidigung, und dieser Art der Verteidigung wird der ganze zweite Teil unseres Buches gewidmet sein. Für unsere systematischen Zwecke können wir diesen Idealismus, der jedenfalls eine mögliche Stellungnahme bezeichnet, ruhig namenlos lassen. Wir wollen sehen, zu welchen Verbesserungen der „namenlose" Idealismus durch Hartmanns Einwände gezwungen wird, oder vielmehr, welche Geständnisse er machen, und welche ausdrücklichen Bestimmungen er treffen muß, um überhaupt erörterungsfähig zu werden.

Hartmann sagt, für zwei Schläfer sei es gleichgültig, ob sie ihren Traum zugleich träumten, oder durch unendliche Zeiten geschieden. Dieser Satz hört sich ungemein einfach an, und macht doch eine ganze Reihe von Voraussetzungen, denn er nimmt nicht nur zwei Schläfer mit irgendwelchen Traumgesichten an, sondern läßt diese beiden Schläfer auch zu ihrem Traum Stellung nehmen, wenn auch nur die Stellung der Gleichgültigkeit. Dabei aber müssen sie, um einerseits ihre Träume vergleichen, und um andererseits die Zeitbestimmung dieser Träume gleichgültig finden zu können, mindestens zwei Urteile fällen. Erstens: diese Gesichte, die sie sehen, seien ihre Gesichte, denn geschieht dies nicht, so ist nicht einzusehen, wieso überhaupt zwischen den beiden Träumen, die doch als inhaltlich gleich gesetzt werden, ein Verhältnis konstruiert werden kann, wenn nicht durch den Unterschied getrennter Bewußtseine. Zweitens: diesen Gesichten entspreche nichts Reales, es seien Traumgesichte, denn dies ist nach der Voraussetzung der Grund, weshalb sie gegen die Zeitbestimmung des Traumes gleichgültig sein sollen.

Damit es also zu dem „daß" des Urteiles der Gleichgültigkeit überhaupt komme, müssen die beiden Träumer die Form ihres Trauminhaltes auf ihr Subjekt beziehen, da sonst überhaupt der Akt der Vergleichung unmöglich wäre, damit das „was" des Urteiles, nämlich die Gleichgültigkeit gegen die Zeitbestimmung stattfinde, müssen die beiden Träumer die Materie ihres Trauminhaltes als ein nur subjektive Zustände anzeigendes Gesicht beurteilen. Es sind daher sogar für den Akt der Gleichgültigkeit zwei Urteile nötig.

Die Nutzanwendung dieser Gedanken auf den namenlosen

Idealismus zeigt, daß er überhaupt gar keine wissenschaftliche Äußerung tun kann, ohne mindestens über die Gesamtheit seiner Inhalte zwei Grundvoraussetzungen zu machen. Die erste Voraussetzung betrifft die Form der Inhalte; sie sagt: Wenn Inhalte gegeben sind, so sind sie immer als *Bewußtseinsinhalte eines Subjektes* gegeben. Die zweite Voraussetzung betrifft die Materie der Inhalte; sie sagt: Wenn Inhalte gegeben sind, so zeigen sie immer *subjektive Zustände* an. Durch das Aussprechen dieser bislang verschwiegenen Voraussetzungen ist der namenlose Idealismus nicht mehr er selbst geblieben, sondern ein anderer geworden. Es wird sich herausstellen, daß er in seiner neuen Form nicht mehr zwei Konkreta, sondern ein Konkretum und ein Abstraktum vereint. Seine weitere Behandlung gehört darum nicht in diesen, sondern erst in den nächsten Abschnitt. Der Schluß dieses Abschnittes mag dazu verwendet werden, Kants oben erwähnten Protest gegen eine Verwechslung seiner Grundvoraussetzungen mit den Voraussetzungen des von Hartmann bekämpften Idealismus zu rechtfertigen, und zu zeigen, wie wenig *Kant* von Hartmann getroffen werden kann. Die erste der fraglichen Voraussetzungen ist eine psychologische Selbstverständlichkeit, aus der aber für den deskriptiven Inhalt der Urteile, ob er auf ein Subjekt oder ein Objekt geht, einen Traum oder ein Wachen anzeigt, nicht das mindeste folgt, daher denn dieses noetische Datum überhaupt nicht zur Transzendentalphilosophie gehört. Die zweite Voraussetzung ist eine erkenntnistheoretische Idiosynkrasie, die Kant jedenfalls, der uns gelehrt hat, Vorstellungen gingen durchaus nicht von Natur auf das empirische Subjekt, sondern würden erst darauf durch ein Urteil bezogen, durchaus von sich gewiesen hat.

Das fatale Träumergleichnis mitsamt dem Einwande, in den es mündet, paßt also nicht auf Kant. Außerdem wäre den Gegnern des kritischen Idealismus zu raten, es nicht so ausgiebig als Kampfmittel wider Kant zu benutzen. Es ist nämlich — zwei Andeutungen bei Heraklit ausgenommen — von Plato, dem Vater alles Idealismus, erschaffen worden, der es im Theätet als Durchgangsstufe zu einer höheren Ansicht aufstellt. Die Wahrscheinlichkeit aber dafür, daß Kant auf einen Standpunkt zurückgeglitten sei, über den sich schon Plato erhoben hatte, ist wohl nicht sehr groß.

2. Das Ich als konkreter, der Gegenstand als abstrakter Wert.

Die Besprechung der Hartmannschen Einwände hat den „Idealismus" in eine Form gebracht, in der er anfängt, diskutabel zu werden. Wir haben wenigstens den Ausgangspunkt aller Erkenntnistheorie bestimmen können. Statt uns, wie früher üblich, auf physische oder psychische Realitäten zu berufen, begannen wir damit, alle theoretischen Untersuchungen auf logische Voraussetzungen zu gründen. Nach dieser Auffassung werden Subjektivität und Objektivität überhaupt erst da zu Problemen, wo eine logische Zuordnung der erlebten Wirklichkeit zum Subjekt des Erlebens stattfindet. Der nächst höhere Platonismus, zu dem wir nunmehr schreiten, beginnt darum nicht mit einer psychologischen Konstruktion, sondern mit einer Definition, die das objektive und subjektive Sein der Dinge in ein bestimmtes Verhältnis setzt.

Der zweite typische Platonismus in den Bedingungen der Objektivität verbindet, wie angekündigt, in seinem Grundprinzip ein Konkretum mit einem Abstraktum. Dies geschieht ihm dadurch, daß er das ganze erkennende Subjekt mit all seiner empirischen Zufälligkeit in die erkenntnistheoretische Grundformel aufnimmt. Der klassische Ausdruck dieser Formel ist der bekannte Schopenhauersche Satz: Die Welt ist meine Vorstellung. Die Formulierung gehört Schopenhauer, das Wichtigste des Gedankens gehört Berkeley. Beide Denker sagen: Die Welt ist nicht Wirklichkeit mit Steinen, Bäumen, Tieren, sondern die Welt ist Vorstellung. Es kommt nicht auf das an, was in den Vorstellungen erscheint, sondern allein auf die Form, in der es erscheint, das ist auf den Vorstellungscharakter. Das psychische Erlebnis der Vorstellung wird dadurch zur eigentlichen Substanz der Wirklichkeit. Das ist Materialismus mit umgekehrtem Vorzeichen. Wie der Materialismus die unmittelbar wahrgenommenen Beschaffenheiten der Dinge für Schein erklärt, und alle Realität in die Atomkomplexe zurückschiebt, so ersetzt diese Lehre all die Mannigfaltigkeit des Erlebens immer nur durch die eine Allwertigkeit: Vorstellung. Dieser psychologische Materialismus hat vor dem physischen Materialismus nur den einen Vorteil, daß die Vorstellung als letzte Weltsubstanz innerhalb des Erfahrens selbst angetroffen wird, und nicht, wie das Atom des physischen Materialismus, dem Anschauen wie dem Denken gleich-

mäßig unfaßbar ist. Mit dieser Methode des „psychologischen Materialismus" wiederholt Schopenhauer also nur Berkeley. Durch Berkeleys Verfahren bringt er die Wirklichkeit auf einen Generalnenner. Darf ich hier der Nationalökonomie einen Ausdruck entlehnen, so will ich die derart umgeformte Wirklichkeit ein Materiatur der Wirklichkeit nennen, und darunter etwas dem Ähnliches verstehen, was Karl Marx das Materiatur der Arbeit nannte: Die gesellschaftliche, nur zeitgemessene Arbeit, die Arbeit unter Abzug von Person, Beschaffenheit, Gegenstand.

Als eigene Zugabe setzt Schopenhauer zu diesem gleichgültigen und strukturlosen Materiatur das besitzanzeigende Fürwort „mein". Bei dieser Neuerung kommt heraus, daß das reale Subjekt die, durch einen logischen Prozeß umgeformte Wirklichkeit, als reales Erlebnis in sich trägt. Damit macht Schopenhauer das Abstrakte zu etwas Existenzialem und das Konkrete zu einem logischen Attribut. Dies ist logisch unstatthaft, denn dieser Aufbau setzt ein Konkretum und ein Abstraktum in ein Verhältnis, wie es nur zwischen zwei Abstraktis bestehen kann. Diese innere Unmöglichkeit verwickelt den Satz, der sie ausspricht: Die Welt ist meine Vorstellung, sofort in eine äußere Reihe unsinniger Folgerungen.

Entweder ist in dem Satze das „Ich", welches die Welt vorstellen soll, auch nur eine Vorstellung; dann ist nicht zu begreifen, wieso eine Vorstellung eine Vorstellung vorstellen soll. Oder das „Ich" in dem Satze ist keine Vorstellung; dann ist, da das „Ich" doch auch zur Welt gehört, erstlich etwas in der Welt, das nicht Vorstellung ist, was der Voraussetzung: „Die Welt ist Vorstellung", widerspricht, und es entsteht zweitens die umgekehrte Schwierigkeit, daß man die Vorstellungen von etwas getragen werden läßt, was nicht Vorstellung ist, eine Schwierigkeit, die ziemlich alt ist, da schon Plato ihrer im Parmenides gedenkt, aber gleichwohl noch ungelöst. In beiden Fällen sieht man, wie aussichtslos der transzendentale Gedanke ist, die Vorstellungsinhalte von einem Irgendetwas gewissermaßen ausstrahlen zu lassen, und in der Nachweisung dieses Ursprungs eine Erklärung zu sehen; wie zwecklos es ist, von dem nächsten und natürlichsten Verfahren abzuweichen, das das Inhaltliche als letzte unzurückführbare Gegebenheit behandelt.

Das Mißlingen des Schopenhauerschen Versuches schreibt sich also von dem Gebrechen seiner Grundformel her. Es ist, wie schon

angedeutet, ganz etwas anderes, ob ich sage: Vorstellungen sind immer nur als Vorstellungen des Subjektes möglich, oder ob ich sage: Vorstellungen sind immer nur subjektive Vorstellungen. Das erste Urteil ist, je nach der Bedeutung des Subjektbegriffes, entweder ein psychologischer Gemeinplatz, oder ein Urteil über die logische Möglichkeit von Vorstellungen, das nur ihre Form betrifft; es sagt dann: wenn Vorstellungen gegeben sind, so sind sie immer in der Weise gegeben, daß sie als obersten Einheitspunkt ein Subjekt haben: „das «Ich denke» muß alle meine Vorstellungen begleiten können". Das zweite Urteil ist ein Urteil über die Bedeutung von Vorstellungen, das über ihren Inhalt etwas ausmacht; es sagt: wenn Vorstellungen gegeben sind, so stellen sie immer nur mein Ich vor.

Im ersten Falle ist das „Ich" etwas vollkommen Ausdehnungsloses, Punktuelles, es ist eine Form, in die jeder Inhalt, ob dieser nun auf die Innerlichkeit des Subjektes oder auf die Äußerlichkeit der Welt bezogen werde, gleichmäßig eingehen muß, im zweiten Fall ist das Ich identisch mit dem empirischen Subjekt, mithin ebenso „vielfarbig" wie dieses.

Die logische Fassung des ersten Satzes ist kantisch, und man kann sich wohl mit ihr einverstanden erklären, wenn man für das Ich mit Kant: „Die absolute (ob zwar bloß logische) Einheit" aller Mannigfaltigkeit des Erlebens setzt.

Der zweite Satz ist ein erkenntnistheoretisches Trugbild, denn er schiebt dem rein logischen Ich-Begriff, „der alle meine Vorstellungen muß begleiten können", den empirischen Ich-Begriff unter, der, wie die einfachste Erfahrung lehrt, aus einer Unmenge von Vorstellungen, zum Beispiel aus allen, die die äußere Welt betreffen, wegbleibt. Diese Einbeziehung der ganzen Welt in das empirische Ich widerspricht daher der Tatsächlichkeit des Erfahrens, aber auch dessen Logik. Das empirische Ich ist eine Erscheinung unter Erscheinungen, und es ist immer ein eigener Urteilsakt nötig, ob eine Vorstellung auf mich selbst oder auf äußere Gegenstände bezogen werden soll. Die Vorstellungen sind an sich indifferent und erhalten ihren spezifischen Charakter erst durch die hinzutretenden Urteile: „Diese Vorstellung ist eine Vorstellung, die nicht über mich hinausweist", oder: „diese Vorstellung ist die Vorstellung eines äußeren Gegenstandes". Das Ich steht uns logisch um nichts näher,

als die äußere Welt, logisch ist es ebenso rätselhaft, wie sich Vorstellungen auf ein empirisches Subjekt, wie auf ein empirisches Objekt beziehen können.

3. Das Ich und der Gegenstand als abstrakte Werte.

Schopenhauers Lösung war unmöglich gewesen, da sie die Gleichung zwischen einem Abstraktum und einem Konkretum aufgestellt hatte. Unser Prinzip sagt, der Fortschritt über Schopenhauer zum dritten typischen Platonismus der Objektivitätsbedingungen geschehe dadurch, daß man in der erkenntnistheoretischen Grundformel das eine, stehengebliebene Konkretum gleichfalls durch ein Abstraktum ersetzte. Um diesen neuen Platonismus zu erhalten, hat man nicht mehr das empirische Ich und den Inbegriff der Erfahrung, sondern die reine Form des Ich und die Wissenschaft zu verbinden. Dieser Schritt führt mitten hinein in die moderne Erkenntnistheorie. Hier ist von undurchdachtem Psychologismus keine Rede mehr, denn hier stellt man das abstrakte Ich mit vollem logischen Bewußtsein als Bedingung der Objektivität auf. Die Motive hierfür sind sehr begreiflich und ansprechend. Die Objektivität, so überreden sie, ist nichts, dafern sie nicht erlebt ist. Ihre jeweilige und zufällige Verwirklichung in einem empirischen Bewußtsein ist jedoch keine vollwertige Verwirklichung, denn eine solche liegt nur dann vor, wenn eine notwendige Beziehung zwischen dem Ansichsein der objektiven Wahrheiten und der Subjektivität der sie erfahrenden Menschen besteht. Die Subjektivität kann nur dann der Objektivität als ebenbürtiger Wert gegenübertreten, wenn sie alles Empirische abstreift und als reine Subjektivität dem Gelten der Wahrheiten die Wirklichkeit des Wissens verleiht.

Besonders die kritische Philosophie mit ihren beiden Polen, dem Tun und dem Gelten, scheint die Ichform zur Vermittlung beider nicht entbehren zu können. Die kritische Philosophie behauptet, eine nicht „getane" Wahrheit sei schlechterdings ein Unding. Dann muß der Kritizismus, dafern seine mögliche Wahrheit eine wirkliche Wahrheit werden soll, zu seinen reinen Befehlen einen ebenso reinen Täter finden, der die Linien zieht, welche jene vorschreibt, der die Wahrheit aus ihrem Ansichsein in ein Fürunssein umformt. Der historisch erste Versuch, einen solchen normativen Täter aufzustellen, der zwischen den beiden Polen des kantischen

Objektivitätsideales, dem Wahrsein und Tatsein vermittelt, ist das „reine Ich". Dieses ist eine dem reinen Tun in der kritischen Philosophie unterbaute konkrete Form, es ist, nach der eben gebrauchten mathematischen Fiktion, ein sich bewegender Punkt, der die objektiven Wahrheiten aus ihrem bloßen Gelten in die Wirklichkeit des Erkennens übersetzt, sowie der mathematische Punkt durch seine regelbestimmte Bewegung aus dem Begriff „Kreis" die Figur „Kreis" macht. Das reine Ich ist ein Versuch, zwischen dem Gelten und dem Sein vom Sein aus zu vermitteln. Wir werden später sehen, daß man auch in der umgekehrten Richtung vom Gelten zum Sein kommen kann, statt vom Sein zum Gelten. Einstweilen sind die Aussichten des erstgenannten Versuches zu prüfen, und diese scheinen mir nicht auf eine befriedigende Lösung hinauszusehen.

Wenn man das reine Ich, statt nach seinem stets betonten Amt, einmal nach seiner Herkunft, und damit nach dem Recht auf sein Amt fragt, so ergibt sich, daß es nur durch ein Abstraktionsverfahren aus dem empirischen Ich entstanden ist. Man hat aus diesem bestimmte Teile als rein individuelle weggelassen, andere als allgemeine beibehalten. Dann ist das reine Ich ärmer als das empirische Ich, und wenn das empirische Ich die theoretischen Wahrheiten nicht realisieren kann, so ist nicht zu begreifen, wieso das reine Ich durch seine bloße Verarmung eher dazu imstande sein soll. Diese Schwierigkeit schwindet natürlich nicht, wenn man das reine Ich als die Gattungsidee bestimmt; sie wird dann nur aus einer Schwierigkeit zu einer Inkonsequenz, die im weiteren Verlauf dieser Betrachtungen noch erledigt werden wird.

Das einzige, was logisch von diesem reinen Ich übrig bleibt, gegen das übrigens schon Kant einen berechtigten Verdacht hatte, sind die Werte oder Wertzusammenhänge, auf Grund deren es aus dem empirischen Ich herausgehoben wird. Die Theorie dieser Werte hat unter anderem Namen in der deutschen Philosophie eine sehr sorgsame Entwicklung erfahren. Ich deute, zunächst aus rein systematischen Einteilungsmöglichkeiten heraus, und ohne Bezugnahme auf die wirklichen Verhältnisse der Philosophiegeschichte, zwei dieser Entwicklungsreihen an.

Diesen beiden Reihen ist eine gewisse Tendenz gemeinsam, die auf die Feststellung eines systematischen Vorzuges des reinen Ich vor dem empirischen ausgeht. Verschieden aber ist in

beiden Reihen die Art, wie sie das Ich aus einem Aggregat zu einem System machen. Die erste der aufzuführenden Theorien verwendet einen materialen, die zweite einen formalen Einteilungsgrund.

Unter einem materialen Einteilungsgrunde verstehe ich, speziell für das Problem des Ich, einen solchen, der die Zugehörigkeit der Ich-Bestandteile zu dem sie umfassenden Ich auf eine besondere, deskriptiv genau zu kennzeichnende psychologische oder metaphysische Grundqualität des Ich zurückführt. Solche Einteilungsgründe verwenden Maine de Biran und Schopenhauer, wenn sie das Wesen des Menschen als Willen bezeichnen, Descartes und Leibniz, wenn sie umgekehrt das Triebleben in Vorstellungsbeschaffenheiten auflösen. Gegenwärtig treten die metaphysischen Einheitsmomente mehr und mehr zugunsten der psychologischen zurück, daher wir denn hier nur die psychologischen Einheitsmomente näher besprechen wollen. Man setzt heute die Einheit des Ich in einfaches, nicht weiter zurückführbares Grundgefühl, das etwa den einzelnen Farbenqualitäten vergleichbar ist, die auch eine Zerlegung in einfachere Empfindungselemente nicht mehr zulassen. Dies Grundgefühl besteht nirgends für sich, begleitet aber eine jede Denkhandlung, die wir vollziehen. Verselbständigen wir es zu einem gesonderten Gebilde, so unterliegt dies reine Ich nicht mehr unserem früheren Einwand, es sei ärmer als das empirische Ich, denn das reine Grundgefühl enthält mehr, als im empirischen Ich je angetroffen werden kann.

Diese Meinung macht die Ergebnisse der neueren, und besonders der Wundtschen Psychologie, zu Grundpfeilern der Erkenntnistheorie. Dadurch bringt sie in das Wahrheitsproblem ein Zufälligkeitsmoment aus einer ganz anderen Provinz des menschlichen Erfahrens, aus der psychologischen herein, denn offenbar ist es ein psychologischer Zufall, daß es ein solches reines Ich-Gefühl gibt. Es widerspricht jedoch der Logik, das, was überhaupt erst konstatierbar wird auf Grund der einmal bestehenden Wahrheit, nachher wieder zu ihrer Bedingung zu machen.

Man kann diese, bislang ganz abstrakt gehaltene Möglichkeit, das Ich als einfaches Gefühl zu denken, leicht durch konkrete Lehrstücke aus der Philosophie unserer Tage ersetzen. Von den großen Logikern der Gegenwart vertritt Sigwart die eben schematisch an-

gedeutete Theorie in der Form, daß er das Ich als einfaches Identitäts- und Gewißheitsgefühl alle Urteile begleiten läßt. Sigwart schreibt: „Die Gewißheit, daß es bei einem Urteile bleibt, ... kann nur dann vorhanden sein, wenn erkannt ist, daß die Gewißheit nicht auf momentanen und mit der Zeit wechselnden psychologischen Motiven ruht, sondern auf etwas, was jedesmal, wenn ich denke, unabänderlich dasselbe und von allem Wechsel unberührt ist, und dies ist einerseits mein Selbstbewußtsein selbst, die Gewißheit Ich bin und denke, die Gewißheit Ich bin ich, derselbe, der jetzt denkt und früher gedacht hat, der dieses und jenes denkt; und andererseits das, worüber ich urteile. . . . ."[11a] Selbstbewußtsein und Gewißheit gehören in die Psychologie. Da die Gewißheit außerdem hier als Ich-Gewißheit auftritt, so kann Sigwart durchaus als Vertreter der in Rede stehenden Theorie gelten. Seine Ausführungen aber bringen nichts, was unsere Kritik revisionsbedürftig machen könnte.

Die zweite formale Möglichkeit ist, die logische Verfassung, sozusagen die innere Form des Ich, als Bedingung der Objektivität aufzustellen. Das reine Ich ist hier die vom Empirischen abgezogene logische Erscheinungsweise des wirklichen Ich. Da diese nirgends in der Empirie rein angetroffen wird, so ist abermals das reine Ich etwas Neues gegenüber dem empirischen Ich. Diese Lehre ist nicht durch so einfache Überlegungen abzutun, wie die vorhin genannte. Wir wollen ihre Besprechung an die Kritik einer konkreten Ausführung knüpfen, die die Philosophiegeschichte diesem Gedanken des formgeeinten Ich gegeben hat. Als eine solche konkrete Ausgestaltung wählen wir die Formulierung Riehls, der die Objektivität von der Identität des Bewußtseins abhängig macht. „Nun hängt die Regel der Reproduktion zunächst und vor allem von der Identität des Bewußtseins in der Reproduktion ab. Also ist die synthetische Einheit des Bewußtseins der formale Grund aller Begriffe. Auch der Begriff eines Objektes überhaupt entspringt seiner Form nach aus der Einheit des Bewußtseins."[12]

Diese Riehlsche Auffassung ist auf den ersten Blick so einleuchtend, daß sie fast das Aussehen einer Selbstverständlichkeit gewinnt. Dennoch kann dieser Satz einen Doppelsinn haben, und zwei gänzlich verschiedene Probleme meinen. Das erste Problem betrifft nur die

[11a] Sigwart, Logik I², S. 310. — [12] Riehl, Kritizismus I, S. 382.

Frage, ob die Ich-Form nötig sei, damit etwas *für mich* Objekt werde. Das zweite Problem geht auf die gegebenen, vom Subjekt ablösbaren *Inhalte*. Hier handelt es sich darum, ob die Ich-Form zu diesen — unabhängig zu denkenden Inhalten — hinzutreten müsse, damit aus ihnen ein Objekt werde. Die erste Frage wird man bejahen müssen; nur ist das Problem, das sie enthält, kein erkenntnistheoretisches, sondern ein psychologisches, oder wenn man will, ein noetisches. Der Zumutung, die das zweite, logische Problem stellt, könnte nur dann nachgegeben werden, wenn das Ich ein logisch unverwechselbares Verhältnis zu seinen Inhalten aufwiese. Man könnte dann das Ich vielleicht als logischen Prototyp hinstellen, in dem die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur objektiven Einheit in durchaus vorbildlicher Weise erfolgte. Den Grund dieser Vorbildlichkeit hätte man etwa in einer vollkommenen Restlosigkeit der Synthesis zu suchen, die ihrerseits wieder gegründet wäre in die Alldurchdringlichkeit und unbegrenzte Formbarkeit ihres Materials. Die seelische Natur der Ich-Bestandteile könnte der logischen Einigung und Durchdringung einen erheblich geringeren Eigensinn entgegensetzen, als die Äußerlichkeit der Gegenstandsteile. Es steht aber, wie bereits Kant gesehen hat, die Ich-Einheit in nichts über der Gegenstandseinheit. Die Ich-Form stellt darum keine logisch originale Form der Einigung von Inhalten dar. Die seelische Natur der Inhalte des Ich mag diese dem *Erleben* näher stellen; von der *Logik* haben die psychischen Inhalte den gleichen Abstand wie die physischen. Das Ich ist nichts, abgesehen von den Beschaffenheiten, die es einigt, so wenig wie der Gegenstand etwas ist, abgesehen von seinen Eigenschaften. Da die Ich-Form nichts logisch Originales ist, so ordnet sie sich der allgemeinen Gegenstandsform unter. Hiermit ist die letzte Variationsmöglichkeit von Fichtes reinem Ich aus den Bedingungen der Objektivität ausgeschieden.

Was wir hier auf dem Wege der Polemik erreicht haben, hat die Geschichte auf dem Wege der Entwicklung vollzogen. Unter den Denkern der Gegenwart, die sich um die Fortbildung Fichtescher Gedanken bemüht haben, macht *Rickert* den Begriff, den Fichte das reine Ich nannte, auf eine eigentümliche Weise unschädlich und unangreifbar. Das reine Ich ist bei Rickert zu einem Grenzbegriff geworden, nämlich zum letzten, erkenntnismäßig nie vollziehbaren Glied der Subjektreihe, dem auf seiten der Objektreihe das Ding an

sich entspricht. Das reine Ich ist als letztes Glied der Subjektreihe „ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewußtsein, das einzige, das niemals Objekt, Bewußtseinsinhalt werden kann".[12] Das Ding an sich ist, als letztes Glied der Objektreihe, die ideale Summe der Kenntnisse aller Eigentümlichkeiten, die man überhaupt von den Dingen erwerben könnte. Auf diese Weise werden reines Ich und Ding an sich zu asymptotischen Werten mit entgegengesetzten Vorzeichen, die schon dadurch, daß sie nie eine Realität ausdrücken können, jenseits stehen von aller Psychologie und Metaphysik. Rickert selbst hat übrigens den Ausdruck „Ding an sich" aus naheliegenden Gründen vermieden, und auch den Ausdruck „reines Ich" mit Vorbehalten gebraucht. Rickerts Verbindung des erkennenden und wollenden Ich kümmert uns hier noch nicht. Das erkennende Ich jedenfalls ist, auch durch die Geschichte, aus den Bedingungen der Objektivität definitiv ausgeschieden. Wir sind nun bei rein logischen Inhaltsverhältnissen angekommen, von denen es vollkommen gleichgültig ist, ob sie als Bewußtseinsinhalte von Individuen je das Vorzeichen der Existenz bekommen oder nicht. Vom empirischen Ich, und sei es noch so sublimiert, führt keine Brücke hinüber zum S, dem logischen Subjekt der Urteile. Die alte scholastische Verkettung von subjectum und Subjekt ist jetzt gesprengt. Derart haben wir uns auf das eigentlich Kantische Niveau hinaufgearbeitet. Wir beginnen wieder von unten, wenn wir uns den wichtigen Platonismen zuwenden, die die Elemente der Objektivität betreffen.

[12] Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. 1904, S. 25.

Zweites Kapitel.

Die Objektivitätselemente und die Platonismen der Seelenvermögen.

Wenn von Platonismen in den Elementen der Objektivität geredet wird, so denkt man zunächst an Kants „Seelenvermögen" und an ihre Kritik durch Herbart.[13] Diese, einst berühmte Kritik ist heutigestags durch Cohen, Riehl und andere so gründlich erledigt, daß man Herbarts sonstigen großen Verdiensten unrecht tut, wenn man all seine verkehrten historischen Unterstellungen noch einmal in Erinnerung bringt.[14] Wir sehen also bei der Besprechung der Seelenvermögen in Vergangenheit und Gegenwart vorläufig ab von jeder Nutzanwendung der Ergebnisse auf Kant. Vielmehr wollen wir diese Lehre in einer unzweifelhaften Formulierung betrachten, um dann zu zeigen, was von ihr noch im Denken unserer Tage sich nachweisen läßt. Die Lehre von den Seelenvermögen hat ihre klassische Gestalt in Wolffs rationaler Psychologie bekommen, und ihre Zerstörung in Kants Paralogismen erfahren. Die Vermögen sind nach

[13] Herbart Werke ed. Hartenstein 1850 Bd. V, S. 248 ff., und 505 f. Bd. III, S. 118 ff. — [14] Ernst Laas hat es versucht, Cohens Kritik an Herbart abzuweisen (Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie III 416). Statt diese Widerlegung zu widerlegen, und so eine Kritik in der dritten Potenz zu liefern, scheint es mir geratener, auf die Möglichkeit einer Verständigung hinzuweisen. Diese ist dadurch gegeben, daß Laas (S. 435) gegen die „triftigste Erinnerung" Cohens nichts einzuwenden hat, Herbart habe nur die sogenannte „metaphysische Deduktion" berücksichtigt, das Vorhandensein der „transzendentalen Deduktion" aber gänzlich ignoriert. Wenn man aber diese Tatsache zugibt, so gibt man die Unzulänglichkeit der herbartischen Kritik zu, denn erst die „transzendentale Deduktion" enthält als die Idee einer Wissenschaft der Naturtheorie überhaupt den eigentlichen Kant. Daß es übrigens Cohens „Grundgedanke" ist, „die kantische Transzendentalphilosophie mit herbartischer Psychologie sowohl zu durchleuchten als in Einklang zu bringen", wird Cohen einigermaßen überrascht haben.

Wolffs rationaler Psychologie als „verschiedene Modifikationen der ursprünglichen Kraft zu denken, welche das Wesen der Seele ausmacht". In Wolffs empirischer Psychologie wird auf die Einheit dieser Vermögen sehr wenig der Ton gelegt; sie stehen nebeneinander wie verschiedene Subjekte, die sich gegenseitig nicht viel angehen. Die Trennung wird begünstigt durch den Rangunterschied der Vermögen, die in einen „höheren und niederen" oder, wie man wohl besser sagt, einen oberen und unteren Teil zerfallen. Der untere Teil umfaßt die dunklen und konfusen, der obere die klaren und deutlichen Vorstellungen. Diese ziemlich unbeholfene Begriffsmythologie, die noch nicht einmal den Vorzug bildlicher Anschaulichkeit hat, ist durch die Kritiken Kants und Herbarts aufgedeckt, und wohl auf ewige Zeiten beseitigt worden. Die Lehre von den Seelenvermögen aber ist, obwohl sie Kant und Herbart mit überwunden haben, dennoch nicht aus dem lebendigen Denken geschwunden. Sie hat vielmehr eine Art posthumer Rache geübt, und sich gerade der Begriffe bemächtigt, die bestimmt gewesen waren, zugleich mit ihrer alten Form sie selbst zu ersetzen. Diese Rache wird dadurch vervollständigt, daß alle die modernen Vermögenstheorien späte Zinsen des einen großen Kapitals sind, das einst Leibniz dem menschlichen Denken vermacht hatte. Die Expansionskraft der Leibnizschen Ideen hatte sich nicht in den genügsamen Spekulationen Wolffs auswirken können; sie brauchte vielmehr erst die weiten Räume der modernen Wissenschaft, um zu zeigen, wer sie war. Wir wollen die Mannigfaltigkeit der Lehren, deren innerstes Wesen eine Vermögensmetaphysik ist, in zwei Gruppen zerlegen. Die erste soll die biologisch begründeten Vermögenstheorien einschließen, die zweite die psychologisch begründeten.

I. Die biologisch begründeten Vermögenslehren.

Zunächst wirkt in den biologisch begründeten Vermögenstheorien, über den Kopf Christian Wolffs hinweg, Leibniz' großer Geist. Leibniz schuf den Begriff des virtuellen Angeborenseins, der heute unter dem Namen der Disposition besonders in den alles beweisenden ancestralen Erklärungen der psychologistischen Erkenntnistheorie so unentbehrlich geworden ist. Von Leibniz stammt der Begriff der unbewußten Vorstellung, der es den metaphysischen Erkenntnistheorien unserer Tage erlaubt, alle gegebenen phänomenologischen

Unterschiede unserer Geisteshandlungen schließlich in einem letzten gemeinsamen Dämmern verlöschen zu lassen. Im Menschengeiste schlafen — so lehrt Leibniz — die eingeborenen Ideen, wie die Bildsäule im Marmor schläft; sie warten nur auf den schaffenden Ruf der äußeren Erfahrung, um ans Licht zu treten, um aus der Form der Unbewußtheit in die der Bewußtheit überzugehen. Dies eingeborene Ideenreich enthält alle die Wahrheiten, die der Geist aus eigenen Mitteln finden kann; ein Vorzug, der mit einer Wendung ins Zeitliche durch den Ausdruck „ewige Wahrheiten" festgehalten wird. Alles Licht des Menschengeistes wird aus diesem dunklen Urgrund geboren. Was aber die eigentliche logische Macht der ewigen Wahrheiten ausmacht, hat Leibniz nicht gesagt.

Diese Gedanken bekommen im neunzehnten Jahrhundert durch den Darwinismus neue Schwingen. Das virtuelle Angeborensein schien die Lösung seines logischen Rätsels in der Vererbungslehre zu finden, denn der Vererbungsbegriff gab der Frage des „woher", die das Angeborensein mit sich führt, die Antwort. Mit dem Begriff der Vererbung verband man das Dogma vom Kampf ums Dasein, und vom Überleben des Tüchtigsten in diesem Kampfe. Diese Begriffsverbindung gab ein ganzes Geschlecht von Theorien, dessen vielfache Spielarten auf ungefähr folgende Gemeinsamkeiten sich bringen lassen. Wir gehen, um allmählich in die hier gemeinten Gedanken einzuführen, von einer rein individuellen und psychologischen Anwendung des in Rede stehenden Prinzips aus. Dann erweitern wir es ins Gattungsmäßige und Gattungspsychologische, oder, nach der Meinung der Philosophen des Darwinismus, ins Erkenntnistheoretische.

Nach Ribots Lehre machen das Kind und der Staroperierte, bei denen die Merkpunkte des Gesichtssinns und Tastsinns noch nicht einander zugeordnet sind, um einen bestimmten Gegenstand zu ergreifen, eine große Menge Bewegungen, von denen einige ihr Ziel erreichen, andere es verfehlen. Dann sind aus der ganzen Zahl der Bewegungen die, die zum Ziel geführt haben, die brauchbaren, die anderen die unbrauchbaren. Die brauchbaren überleben, das heißt, sie werden im Gedächtnis aufgehoben, die unbrauchbaren gehen zugrunde, das heißt, sie werden vergessen. Die brauchbaren Bewegungsbilder heißen wahr, die unbrauchbaren falsch.

Was Ribot hier für ein beschränktes Gebiet der Data ausgeführt

hat, die dem einzelnen Individuum als wahr gelten, überträgt die Erkenntnispsychologie des Darwinismus auf die Gattung. Nach der erkenntnispsychologischen Selektionstheorie differenziert sich innerhalb der Gattung zunächst aus den unzähligen Wesensäußerungen der Individuen ein Etwas heraus, das man als das Erkennen bezeichnet. Dies Erkennen besteht aus einer Reihe deskriptiv gleicher Handlungen, von denen die einen — hier auf dem indirekten Wege eines Mittels zum Zweck — das gewollte Ziel erreichen, die anderen es verfehlen. Die ersten, die gelungenen Handlungen, werden im Gattungsgedächtnis behalten, das ist, sie werden als Dispositionen auf die Nachkommen vererbt, die zweiten, die nicht gelungenen Handlungen, werden vergessen, das heißt, sie werden nicht vererbt.

Wie einst der dunkle Urgrund in Gott Schelling aus allen Verlegenheiten helfen mußte, so ist den modernen Philosophen des Darwinismus der dunkle Urgrund des unbewußten Erbes der Gattung der stets bereite deus ex machina. Soweit diese novellistischen Erklärungen sich im Bereich des Psychologischen halten, kann man sie neidlos der Psychologie überlassen, sobald sie aber die Grenzen der Objektivitätslehre überschreiten, wird ihre Prüfung zur Pflicht. Die Prüfung lehrt, daß der ganze so beschriebene Entwicklungsgang der objektiven Wahrheiten ihr innerstes Wesen nicht im mindesten anrührt. Man kann nur dann hoffen, auf dem beschriebenen Wege die Elemente der Objektivität wissenschaftlich zu durchdringen, wenn man zwei grundverschiedene Arten der Erklärung nicht auseinanderhält. Diese zwei Erklärungstypen, deren ersten wir den wesentlichen, und deren zweiten wir den außerwesentlichen Typ nennen wollen, werden uns noch mehrfach in diesem Buche begegnen. Hier möge ein einfaches Beispiel uns ihren Unterschied verdeutlichen. Ich kann die Entstehungsgeschichte eines Dramas auf doppelte Art schreiben. Erstens kann ich etwa die Bücher angeben, die der Dichter benutzt hat, die Menschen charakterisieren, die seine Modelle gewesen sind, die persönlichen Erlebnisse in mir nachbilden, die diesem oder jenem Zug der Handlung zugrunde liegen, und brauche am Ende gar die Tinte und Feder nicht zu vergessen, durch die das Ganze schließlich zu Papier gebracht ist. Das ist eine außerwesentliche Art, Geschichte zu schreiben, denn sie lehrt nicht das geringste über das Sosein und die innere Notwendigkeit des

Dramas. Zweitens kann ich das Drama als eine Gegebenheit nehmen, die ich nicht nach ihrer äußeren Entstehung frage. Dann sage ich etwa: In diesem Drama ist ein Held, dessen Bild kraft der und der, willkürlich gewählten Grundeigenschaften die und die sekundären Eigenschaften gesetzlich fordert. Die Gesamtheit all dieser Eigenschaften, die derart durch ein immanentes Gesetz zu einem unteilbaren Eins zusammengebunden ist, nennen wir den Charakter dieser Person. Die aufbauende Kraft, die diesen Charakter schuf, schafft weiter nach derselben immanenten Notwendigkeit das ganze Stück. Zunächst fordert der festumschriebene Charakter des Helden einen oder mehrere feste Gegenspieler, deren innerstes Wesen a priori durch den Charakter des Helden bestimmt ist. Dieses Beisammen von Charakteren fordert wieder mit immanenter Notwendigkeit eine Handlung, die nichts ist als die Erfüllung des innersten Wesens der handelnden Personen. Derart kann ich verfolgen, wie der Dichter beim ersten Schritt frei, beim zweiten Knecht ist, wie er die Anfangskonstellation frei wählen kann, dann aber in jedem weiteren Tun bestimmt ist. Schreibe ich die Entstehungsgeschichte des Dramas in dieser Art, die die beliebig angenommenen Grundeigenschaften einer Person als die intelligible Ursache des ganzen Stückes aufzeigt, so habe ich die Entstehungsgeschichte des Dramas auf wesentliche Art geschrieben, denn diese Art der Geschichtsschreibung belehrt darüber, warum kein Zug in dem Stück verändert werden kann, ohne das Ganze unwahr zu machen. Allgemein kann man mithin sagen: Eine wesentliche Erklärung ist immer dann vorhanden, wenn sie über die immanente Notwendigkeit des zu Erklärenden Aufschluß gibt, eine außerwesentliche dann, wenn sie nur von den Gelegenheitsursachen zu berichten weiß, durch die das zu Erklärende entstanden ist.

Die darwinistische Erklärung der Objektivitätselemente ist eine außerwesentliche. Über die Sätze der euklidischen Geometrie zum Beispiel lerne ich nicht das mindeste zu, wenn man mir sagt, diese Sätze hätten ihren Grund in ihrer großen Nützlichkeit für den Menschen. Wohl aber lerne ich etwas über sie zu, wenn man mir sagt, diese Sätze seien nur Ausdrucksformen sehr allgemeiner Wahrheiten in einer besonderen Sprache, und ihr wesentlicher Inhalt lasse sich auch in nicht euklidischen Geometrien darstellen. Hier sieht man mit vollkommener Deutlichkeit, daß das Selektionsprinzip für

die Erklärung der Objektivität nur den Wert eines harmlosen Vorzeichens hat, das keinen Tatbestand verändern kann, daher man es denn, wenn es einem sonst Vergnügen macht, ohne Schaden und ohne Nutzen vor einen jeden Inhalt setzen mag.

II. Die psychologisch begründeten Vermögenslehren.

Die zweite Gestalt der Lehre von den Seelenvermögen hat sich aus der Metaphysik Herbarts, des Zerstörers der Seelenvermögen entwickelt. Dieser Platonismus lehrt, die Elemente der Objektivität seien reale psychologische Kräfte. Das Mißgeschick, diese Lehre verursacht zu haben, ist nicht eigentlich bei den ausdrücklichen Erklärungen Herbarts zu suchen. Prinzipiell hat Herbart von dem hier zu besprechenden Irrtum, einem der folgenschwersten in der Geschichte der Philosophie, sich durchaus reingehalten. Herbart hat Logik und Psychologie nicht vermengt, er hat das Wahrheitsverhältnis nicht in ein dynamisches Verhältnis der Vorstellungen gesetzt. „Die ganze reine Logik hat es mit Verhältnissen des Gedachten, des Inhalts unserer Vorstellungen — — — — zu tun; aber nirgends mit der Tätigkeit des Denkens, nirgends mit der psychologischen, also mit der physischen Möglichkeit desselben."[15]

Da trotzdem Herbarts Nachfolger, als sie Herbarts Gedanken weiterführten, auf den eben genannten Platonismus gestoßen sind, so muß das System ihres Meisters noch einige inoffizielle Lehrstücke haben, die bei den Schülern, wie dies öfter geschieht, nur stärker hervortreten als bei dem Meister, und dadurch bemerkbar werden. Herbart erneuerte, wie bekannt, die Metaphysik Leibniz'. Es ist aus mehreren Gründen eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, daß die inoffiziellen Lehrstücke Leibnizsche Gedanken sind, die, von Herbarts Kautelen befreit, als Irrtümer der Herbartianer zutage treten. Dieser Spur gehen wir jetzt nach.

Bekanntlich sind in Herbarts Psychologie die Vorstellungen einerseits Selbsterhaltungen der Seele gegen die anderen Realen, also *Kräfte*, anderseits in der Seele identisch beharrende Objekte, also konstante, folglich *meßbare* Kräfte. Da aber das Seelenwesen einfacher Qualität ist, so ist es verboten, eine Mehrheit von Grundkräften, von „Vermögen" anzunehmen. Die Unterschiede der

[15] Psychologie als Wissenschaft § 119.

Vorstellungsreihen sind infolgedessen nur quantitativ; hierauf gründet sich auch die Möglichkeit, sie mathematisch einander gegenüberzustellen. Vorstellungen hemmen und fördern sich nach bestimmt angebbaren Gesetzen; sie sind allerorten als feste, geschlossene Dinge behandelt, deren Wesentliches in ihren dynamischen Beziehungen steckt. Von dieser Psychologie sagt Herbart selbst, sie konstruiere den Geist aus Vorstellungsreihen, so wie die Physiologie den Leib aus Fibern konstruiere.[16] Hier erinnere man sich einer durchaus verwandten Stelle in den Nouveaux Essays des Leibniz, wo es heißt: En un mot, les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique que les corpuscules dans la Physique.[17] Leibniz verrät uns das erkenntnistheoretische Geheimnis der Analogie Herbarts: Herbart hat nicht nur die Methoden der Körperwissenschaft auf die Seelenwissenschaft übertragen, sondern auch gewisse zeitlich zufällige Hilfsvorstellungen der Physik der Psychologie zum Geschenk gemacht. Diesen Hilfsvorstellungen sind die Begriffe Kraft und Substanz wesentlich. Aus der Aufnahme des ersten Begriffs erklärt sich Herbarts Dynamik der Vorstellungen, aus der des zweiten die Dinghaftigkeit, die seine Psychologie den Vorstellungen leiht.

Diese Eigentümlichkeiten der Herbartschen Psychologie strahlen in seine Logik über. Trotz der früheren Gegenüberstellung sind logische und psychologische Gesetze bei Herbart nicht um einen ganzen Himmel verschieden. Vielmehr gibt es einen Fall, wo das Psychologische ins Logische übergeht: den Akt des richtigen Denkens. Die Logik ist eine Moral für das Denken, und in jedem Falle richtigen Denkens setzt sich dies Moralgebot durch. Die reinen theoretischen Wahrheiten können also eine motivierende Kraft auf den psychologischen Denkverlauf gewinnen. Durch diese Behauptung, in Verbindung mit seiner Lehre von der Dynamik der Vorstellungen, ist Herbart der Vater eines weitverbreiteten Platonismus der Elementbegriffe geworden. Dieser Platonismus besteht darin, den logischen Akten reale formierende Wirkungen zuzuschreiben, durch die sie, Webstühlen vergleichbar, die Gegebenheit der äußeren Welt zu einer einheitlichen Wahrheit zusammenweben. Nennen wir diese Elemente, diese Inbegriffe der wissen-

[16] Ww. V, S. 192. — [17] Nouveaux Essays Avant propos, S. 198. ed. Erdmann, Berolini MDCCCXL.

schaftlichen Mittel, welche die Objektivität jeweils erschaffen, die Kategorien, so zeigt die Entwicklung des Kategoriebegriffs drei Stadien. Zunächst deutet man die Kategorie lediglich dynamisch. Dann sondert sich in ihr ein dynamischer von einem logischen Teil. Schließlich erscheint sie als reine Form all der logischen Akte, durch die das Erkennen sich auf Gegenstände bezieht.

1. Die Kategorien als rein dynamische Werte.

Wir befassen uns zuerst mit der rein dynamischen Theorie und mit ihren Vertretern. In diesen wirkt, wie gesagt, durch die Vermittlung Herbarts Leibniz weiter.

Ernst Laas vermengt psychologische und sachliche Ordnung der Vorstellungen, und deutet ins Logische, was Herbart nur psychologisch gemeint hatte. So setzt er die Objektivität in ein „bestimmt geordnetes Streben" der Vorstellungen und glaubt Kant durch folgende, von Herbart psychologisch gemeinte Stelle berichtigen zu sollen: „Faktisch liegt ihm, Herbart — nicht im Inneren, sondern — «in dem Vorstellen ein geordnetes Streben, vermöge dessen jede kleinste Partialvorstellung alle die anderen in bestimmter Reihenfolge nach sich zieht.»"[18] Das ist keine Erklärung, sondern nur ein Symbol, und, was das schlimmste ist, ein Symbol, das durch andere, gleichwertige vertreten werden kann.

An Stelle des „geordneten Strebens" kann man zunächst, wie das wohl zuerst Fr. A. Lange in den „Logischen Studien"[19] getan hat, das Prinzip des Überlebens der zweckmäßigsten Verbindungen setzen. Dann vertauscht man ein mechanisches mit einem biologischen Symbol. Es ist dies dann „das vernichtende Prinzip im natürlichen Fortschritt des menschlichen Denkens, welches, gleich dem Fortschritt der Organismen, darauf beruht, daß immer neue Verbindungen von Vorstellungen erzeugt werden, von denen beständig die große Masse wieder vernichtet wird, während die besseren überleben und weiter wirken".[20] Diese Lehre ist eine psychologische Spielart der vorhin geschilderten biologischen Theorie, und es gilt für sie dasselbe, was über jene gesagt wurde.

Das biologische Prinzip findet ein gewisses Gegenbild in dem mechanischen Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Dieses hat den

[18] Idealistische positivistische Erkenntnistheorie III 428. — [19] F. A. Lange, Logische Studien 1877. — [20] Logische Studien S. 28.

Vorteil vor dem biologischen Prinzip, daß es auch teleologisch ist, und dennoch mathematisch gedeutet werden kann. Diese Eigenschaft erlaubt es, das, was das biologische Prinzip zu sagen wünscht, exakter in mechanischer Sprache auszudrücken. Den mechanischen Ausdruck in dieser Form haben bekanntlich Mach und Avenarius gewählt. Laas, Lange, Avenarius erscheinen so, nach der Vollkommenheit ihrer Übersetzungsmittel eingeschätzt, als Thesis, Antithesis, Synthesis, nach dem aber, was sie damit erreicht haben, als Vertreter der gleichen irrigen Ansicht. Diese theoretischen Möglichkeiten sind durchaus gleichwertig, denn, hat man einmal die Vorstellungen überhaupt verdinglicht, so sind es nur verschiedene Erscheinungsformen ein und desselben Irrtums, welche Verfassungsweisen der äußeren Welt sie sich anziehen, ob die mechanische (Avenarius), die biologische (Lange) oder — die chemische (Stuart Mills „Psychische Chemie" und Heymanns „Chemie der Urteile").

Die Kritik für all diese Möglichkeiten ist die gleiche. Bei ihnen allen rächt sich die scheinbare Verselbständigung, welche das Vorstellen durch dies vom Subjekt unabhängige „geordnete Streben" zum Beispiel erhält, bitter genug. Dadurch, daß dieses Streben zu einem Fatum der Vorstellungsdinge wird, von dem doch wieder nur ein subjektiver Schein ins Bewußtsein fällt, erhält man zwei innere Gesetzeswelten, eine, die in dem „geordneten Streben" subsistiert, eine andere, die sich das Individuum nach diesem Streben schafft, und die durch nichts mit jener anderen verbunden ist. Da wir aber immer nur unsere eigene Wahrheit denken können, indem eine Wahrheit außer uns für uns eben nichts ist, die Wahrheit aber wiederum nicht im „Innern", sondern in dem „geordneten Streben des Vorstellens" liegen soll, so folgt, daß wir die Gesetze in unserem Inneren bezweifeln müssen nach dem Gesetz unseres Inneren, daß die Wahrheit nur in einer, unserer subjektiven Willkür entrückten Zielstrebigkeit bestehen könne.

Dieser Zirkel ist keineswegs notwendig, denn er schwindet, sobald man die Folge der Vorstellungen von der Folge der Gegenstände der Vorstellungen scheidet, und aus der Regel, die diese letzte Folge beherrscht, jenen Rest von antiker Objektivität wegläßt, welcher etwas Reales, ein Stück natürliche Wirklichkeit in sie hineinbringt, denn nur dieses ist die Veranlassung, welche das Schicksal des geordneten Strebens der Vorstellungen zum Schicksal der geordneten

Folge der Sachen macht. Erst so bilden die Regeln der Erscheinungen ein eigenes Reich, und haben es nicht mehr nötig, ihr Schicksal gleichzeitig zu stimmen und zu erleben.

Die Unterscheidung von Folge der Vorstellungen und Folge der Gegenstände der Vorstellungen ist überhaupt die instantia crucis, vor der der größte Teil angemaßter Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie zuschanden wird. Dann gibt vielleicht nichts einen solchen Begriff von der ungeheuren Überlegenheit Kants über das ganze folgende philosophische Jahrhundert als die Bemerkung, daß uns diese Verteidigungswaffe von Kant selbst in die Hände gegeben ist.[21] „Wenn meine Vorstellung worauf folgt, so würde der Gegenstand derselben noch nicht darauf folgen, wenn dessen Vorstellung nicht wodurch als eine Folge determiniert wäre, welches niemals anders als nach einem allgemeinen Gesetz geschehen kann." Unausgesprochen ist diese Distinktion der Angelpunkt von Kants Humekritik und damit der Ausgangspunkt seiner eigenen Erkenntnistheorie.

2. Die Kategorien als Verbindungen dynamischer und intellektueller Werte.

Wir wenden uns zu den Kategoriebegriffen, in denen eine reale, die Erfahrung gestaltende Funktion und ein rein logischer Formbegriff zusammengekoppelt sind. Als Vertreter dieser Ansicht diene uns Simmel mit seinen Vorlesungen über Kant. Simmel schreibt[22]: „Mögen in jedem Augenblick auch apriorische Normen die Erfahrung beherrschen — warum sollen nicht auch sie, die doch, unsere Naturerkenntnis bildend, von der anderen Seite gesehen, selbst natürliche Wirklichkeiten sind, eine Entwicklung zeigen, deren kontinuierlicher Fluß sie in keinem Augenblick zu einem systematischen Abschluß kommen läßt; und wenn es ein Zirkel ist, die Entwicklung als das dauernde Schicksal der Dinge erkennen zu wollen, wenn die Erkenntnis selbst sich dauernd entwickelt, — so ist es einer jener unvermeidlichen fundamentalen Zirkel, in denen sich der Relativitätscharakter unserer geistigen Existenz offenbart."

Nicht hier indessen scheint mir der tödliche Zirkel zu liegen, sondern in etwas anderem. Entwicklung heißt doch, daß etwas ent-

[21] Reicke, Lose Blätter, S. 21. — [22] Simmel, Vorlesungen über Kant, 1. Aufl., S. 23.

steht, während etwas anderes vergeht, daß etwas anfängt, ein anderes aufhört zu sein, und das alles nach einer Regel. Entwickeln sich die Normen, so heißt dies: es entstehen Normen und vergehen Normen — nach einer Norm. Wenn aber diese Entwicklung der Normen, wie billig, auf das All der Normen ausgedehnt wird, warum soll dann nicht auch die Norm, welche die Entwicklung der Normen dekretiert, sich entwickeln, das heißt mit ihrem früheren Zustand verglichen, — vergehen und werden? Wenn also die Entwicklungsnorm sich entwickelt, so muß sie erstens negativ etwas anderes als Entwicklung werden, das ist vergehen, dann aber ist gerade durch ihre Entwicklung wieder eine absolute Stabilität der Normen erreicht. Zweitens muß sie einen positiv neuen Charakter annehmen, durch den sie nicht mehr bloß etwas anderes ist, sondern durch den sie als eine wirkliche Norm dasteht, das heißt sie muß im eminenten Sinn werden, dann aber ist sie nicht mehr Entwicklung, und wiederum ist durch ihre Entwicklung erreicht, daß es keine Entwicklung mehr gibt, das heißt wiederum sind wir bei der absoluten Stabilität der Normen (wenigstens im Verhältnis zur Entwicklung) angelangt.

Dieser Zirkel ist nicht dadurch zu vermeiden, daß man eine Besonderheit des Entwicklungsbegriffes für die Normen statuiert und nur eine eindeutige Entwicklung annimmt, der das „Vergehen" fehlt, indem man etwa sagt, die Entwicklung der Normen sei eine Entwicklung nur in dem Sinne einer Berichtigung, die aus unvollkommenen Formulierungen zu immer vollkommeneren fortschreite, damit aber nur in historischer Folge das eigentliche Wesen des Formulierten enthülle. Hier verwechselt man das innere Wesen der Norm mit der Geschichte ihrer Bewußtwerdung; natürlich kann ein Gesetz von einem primitiven Denken primitiver formuliert worden sein, als von einem entwickelten, und vor allem, es kann äußerlich ganz anders aussehen, je nachdem es in einen engeren oder weiteren sachlichen Zusammenhang eingestellt wird, wofür ich an die Galileischen Fallgesetze und an das Newtonsche Gravitationsgesetz erinnere. Dies aber darf das innere Wesen, die reine Bedeutung des Gesetzes durchaus nicht ändern, denn dieses würde ja sofort seinem Begriff widersprechen, das heißt aufhören Gesetz zu sein, wenn es bald dieses, bald jenes aussagte. Ein Gesetz ist entweder Gesetz, und dann entwickelt es sich nicht, oder es entwickelt sich,

und dann ist es kein Gesetz; will man „Gesetz" und „Entwicklung" vereinen, so gerät man unrettbar in den obigen Zirkel.

3. Die Kategorien als rein intellektuelle Werte.

Der dritte und feinste Platonismus der Element-Begriffe fällt in unser eigenstes Gebiet: in die Kantische Erkenntnistheorie. Wir können ihn darum gar nicht beschreiben, ohne vorher unseren eigenen Standort ganz allgemein bestimmt zu haben. Dann haben wir zu zeigen, wie dieser Standort bei nicht ganz zuverlässiger Umgrenzung immer noch für einen Platonismus Raum haben kann. Unsere Stellung umschreiben wir negativ durch den Ausschluß jeder realen Dynamik aus dem Kategorie-Begriff, positiv durch die Bestimmung, die Objektivitäts-Elemente seien die letzten, phänomenologisch aufeinander nicht mehr zurückführbaren Formbestandteile einer gewissen typischen begrifflichen Umgestaltung unseres unmittelbaren Erlebens. Sehen wir zunächst, was wir damit erreicht haben. Wir haben erreicht eine vollkommene Unabhängigkeit der Formen von allem physischen oder psychologischen Sein, eine ausschließende Beschränkung auf das rein Logische, eine vollkommene Ablehnung der Zumutung, die reinen Formen als irgendwie den psychologischen Bewußtseinsverlauf in ihre Bahnen ziehende Agentien aufzufassen. Nur dieses ideelle Programm scheint mir imstande zu sein, unserem modernen Weltbilde rechtmäßig jene Geschlossenheit und Stabilität zu geben, die auf angemaßtem Grunde einst die Weltanschauung des Mittelalters besaß, denn nur die vollkommene Elimination der Wirklichkeit aus den Objektivitätselementen scheint mir die Objektivität von Psychologie und Metaphysik unabhängig zu machen.[23]

Solchermaßen scheinen wir uns zu einem durchaus unverdächtigen Elementbegriff durchgerungen zu haben. Dennoch kann, wie angekündigt, auch an diesen schon so vielfach geläuterten Begriff immer noch ein Platonismus gebunden sein. In diesen Begriff fällt

[23] Die unglückselige Vermengung von Wahrheit und Existenz, die die ganze neuere Erkenntnistheorie verunstaltet, hat wohl ihre kausale Veranlassung in der Formel des Cartesius sum cogitans, in der er den Punkt gefunden zu haben glaubte, in dem Denken und Sein zusammenstoßen. Hier hat auch der neuere Relativismus seinen Grund, denn zum Relativismus schreitet dieses sum cogitans unaufhaltsam fort, wie dies Schelling in seinen genialen Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie bereits gezeigt hat. Schelling Ww. I. Abt. Bd. X, S. 10/12.

zwar keine Wirklichkeit mehr hinein, wohl aber ruht der Schatten der Wirklichkeit über ihm. Der neue Platonismus überträgt zwar keine Wirklichkeiten mehr in die Objektivität, wohl aber gewisse typische Verfassungsweisen der Wirklichkeit auf logische Verhältnisse. Man kann sich immer noch die kategoriale Formung nach Analogie der realen primären Formung des stumm geborenen unmittelbaren Erlebens zu einem Ausdrucke denken. Die kategoriale Formung erscheint dann als eine psychologische Neuschaffung, beziehungsweise Umgestaltung des Gegenstandes. Das ist eine Mißdeutung, der der Kantische Begriff der Synthesis immer in einem besonders hohen Maße ausgesetzt gewesen ist. Diese Mißdeutung verwischt den Unterschied zweier wichtiger Einheiten, der realen primären Einheiten, in die wir unser unmittelbares Erleben fassen, um es dann weiter als Material aller Wissenschaft zu verwenden, und der kategorialen Einheiten, die nach logischen Gesetzen die Teile einander zuordnen, und die nie real sein können. Wäre die kategoriale Formung eine reale Formung, so müßte[24] das Ergebnis ein neuer Gegenstand im primären und realen Sinne sein, was der bloß beziehenden Natur der Kategorien widersprechen, und den fundamentalen erkenntniskritischen Unterschied von unmittelbaren Einheiten und Beziehungseinheiten illusorisch machen würde. Keine ärgere Mißdeutung aber kann die objektive Einheit treffen als die, in ihr eine reale Neuformung des Gegenstandes zu erblicken. Dadurch rückt man die Objektivität in das Gebiet des vorwissenschaftlichen Erlebens, denn dieses allein kennt reale Neuschaffungen. Das heißt aber die objektive Formung mit dem Material verwechseln, an dem sie sich betätigt. Die objektive Einheit kann darum immer nur eine kategoriale, nie eine reale Einheit sein. Deshalb verbannen wir aus den Objektivitätselementen auch diesen versteckten Platonismus, der zwar keine Wirklichkeit mehr, wohl aber eine Analogie der Wirklichkeit in sie einführen will.

Diese Gedanken sollen uns regulative Ideen bei der Kantdarstellung sein. Ihre weitere Verfolgung gehört nicht hierher, denn, sie bewußt darstellen, heißt bereits, über den historisch gegebenen Kant hinausgehen. Für jetzt wenden wir uns wieder von den höchsten Elementgebilden der modernen Objektivität zu ihren untersten Formgebilden.

[24] Husserl, Logische Untersuchungen B. II, S. 658.

Drittes Kapitel.

Die Objektivitätsformen und die Platonismen des Normgedankens.

Die Lehre von den Objektivitätsformen ist durch ihre ganze Problemstellung dem Eindringen von Platonismen noch günstiger gewesen als die Lehre von den Bedingungen und den Elementen. Diese Disposition hat sie auf folgende Weise erworben. Die Objektivitätsform ist für das Individuum zwar zunächst der materiale Inbegriff aller objektiven Wahrheiten, als in welcher Eigenschaft sie aller Beziehungen auf die Wirklichkeit des Erkennens entbehrt. Aus dieser Selbstgenugsamkeit aber muß sie heraustreten, wenn außerdem die Normierung des noch jenseits von Wahr und Falsch stehenden psychologischen Denkverlaufes eine ihrer Pflichten wird. Es muß dann gerade die Beziehung auf die Wirklichkeit des Erkennens ein Bestandteil ihres definitorischen Wesens werden. Dieser neue Bestandteil hat zu den vornehmsten Platonismen der Objektivitätsformen dadurch den Anlaß gegeben, daß die fragliche Beziehung die Gestalt einer motivierenden Kraft annahm. Soviel ich sehen kann, hat diese Versinnlichung in zwei typischen Bildern Gestalt gewonnen, in einem metaphysischen und einem ethischen. Ich beginne mit dem metaphysischen Bilde.

I. Das metaphysische Bild der Normenwelt.

Das metaphysische Bild zeigt zwei Zustände. Im ersten ist die fragliche Beziehung zu einer unter dem Bewußtsein stehenden realen Kraft verfestigt. Die innere Beschaffenheit dieser Analogie findet eine vollkommen angemessene äußere Form durch die Darstellungsmittel der Mechanik. Im zweiten Zustand sind es die Ausdrucksmöglichkeiten der Psychologie, die die motivierende Kraft versinn-

lichen. Sie erscheint hier als eine jenseits der Individuen stehende, und doch in den Individuen wirkende Organisation der menschlichen Vernunft überhaupt.

1. Erster Zustand. Die Normenwelt als Welt transzendenter Kräfte.

In der Gegenwart vertritt Eduard von Hartmann eindrucksvoll die Metaphysik einer realen Kraft, die unter dem Bewußtsein wirkt. Hartmann führt diese Lehre als Hypothese einer objektiv realen Welt ein. Er erklärt die (in unserem Sinne) wirkliche Welt mitsamt ihren Gegenständen als eine Scheinwelt, und als Fulguration einer eigentlichen, eben der objektiv realen Welt. Diese ist der Inbegriff aller Objektivität, von der wir uns in unseren Differential- und Integralformeln nur eine subjektiv verständliche Deutung machen. Man kann diese Welt kurz definieren als eine Sammlung aller möglichen Formeln der Physik, Chemie ꝛc., die sämtlich mit dem Vorzeichen der wirklichen Existenz versehen sind. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, lassen wir Hartmann selbst reden, und wählen eine Vergleichung von ihm, die das hier Gemeinte glücklich veranschaulicht. „Unter synthetischer Geometrie des Raumes versteht man neuerdings eine mathematische Disziplin, welche mit Hülfe von Strahlenbüscheln, die einander schneiden, alle Probleme der Geometrie und Stereometrie zu lösen sucht. . . Während die gewöhnliche Geometrie fertige Raumgebilde vor sich hat, die sie erst nachträglich wieder in ihre Teile auflöst und mit willkürlichen Hülfslinien bereichert, verhält die synthetische Geometrie sich genetisch, indem sie die Raumgebilde durch konstruktive Tätigkeit erst erzeugt. Die gewöhnliche Geometrie ist also eine solche der Ruhe, die synthetische Geometrie aber ist eine solche der Bewegung, wenn auch nicht hinsichtlich ihrer Produkte, so doch hinsichtlich der sie produzierenden Strahlungen. Dadurch gleicht sie formell der Dynamik, von der sie nur durch den Mangel einer Intensität verschieden ist. . . Wir werden also sagen können: was die absolute Idee tut, indem sie sich zum jeweilig aktuellen Weltinhalt entfaltet, das ist: sie treibt synthetische Geometrie.“[25] Die objektiv reale Welt ist also, wenn wir eine gröbere Analogie benutzen, der Drahtmaschinerie in einem Puppentheater vergleichbar, die das in allen Figuren Wirkende ist. Wir wollen die Tragweite des Gedankens prüfen, der in

[25] Eduard v. Hartmann, Kategorienlehre, 1896, S. 168 f.

diesen Bildern zum Ausdruck kommt. Dabei interessiert uns noch nicht die hier vollzogene logische Verselbständigung bestimmter Inhalte des Erkennens, sondern ausschließlich die reale.

Der erste Verdacht gegen diese Lehre einer objektiv realen Welt ist der, daß die platonischen Bestandteile, die sie bewahrt, nicht zu ihren modernen Bestandteilen passen. Man wird es bezweifeln dürfen, ob die so verschiedenen Zeiten und Charakteren angehörenden Denkmotive, die die Konstruktion einer metaphysisch realen Objektivität vereinigt, auch wirklich zusammengehören oder nur zusammengeraten sind, ob dieser modifizierte Platonismus nicht aus einem sich mißverstehenden Sehnen nach der Einfachheit und Klarheit des platonischen Ideenreiches die Bausteine der modernen Philosophie nach einem Muster zusammenfügt, das der Geist der Geschichte längst in andere Linien verbessert hat. Da scheint mir die Auskunft, sich jene Objektivitätsform als eine Gruppe von Funktionen vorzustellen, oder gar als etwas abgesondert Wirkliches, zunächst den spezifischen Sinn der Objektivitätsfrage zu verfehlen, und das Problem in einer Form zu behandeln, in der es nach unseren gegenwärtigen erkenntniskritischen Einsichten nicht mehr behandelt werden darf. Für unser heutiges Denken ist die Objektivität eine deskriptiv eigentümliche Form des Logischen. Wir sind daher zunächst nicht darum verlegen, sie zu begründen, sondern darum, sie zu charakterisieren. Für diese nächste Aufgabe, die Form der Objektivität allererst einmal zu beschreiben, kann die erwähnte Hypothese deshalb keinerlei Lösungsmittel an die Hand geben, weil es gerade das Wesen der objektiv realen Welt ist, transzendent zu sein, das ist jenseits alles subjektiven Denkens und aller zureichenden Definition zu stehen. Damit erhalten wir als Gegenstand der Charakteristik ein transzendentes Ansichsein, mit dem wir durchaus nichts anzufangen wissen. Der erste Ausfall an dieser Hypothese einer objektiv realen Welt ist darum der, daß sie als Hypothese ihren Zweck verfehlt. Man kann aber noch weiter gehen, und durch immanente Kritik die objektiv reale Welt auch auf eigenem Boden als ein widerspruchsvolles Etwas erweisen.

Zunächst ist es unklar, unter welchen Attributen man sie sich überhaupt denken soll. Denkt man sie sich als Kraft, so ist es schwer möglich, zu begreifen, wieso eine Kraft, die etwas vollkommen Alogisches ist, nicht nur einen Bewußtseinsinhalt hervorbringen,

sondern ihn auch mit dem Gefühl der Allgemeingültigkeit versehen soll. Man muß daher mindestens an die Kraft eine Intelligenz gebunden denken. Dann aber würde, da die Kraft ohne Intelligenz das Denken nicht objektivieren konnte, das an der Funktion haftende Denken das entscheidende sein. Die Kraft in der „übergreifenden Funktion" gliche dann dem Körper des Riesen in Goethes „Märchen", der durch diesen nichts vermag, und nur durch seinen Schatten — in dieser Unterstellung also durch die Intelligenz — alles ausrichtet. Wenn aber der Körper der übergreifenden Funktion — ich gebrauche diesen Anthropomorphismus mit Absicht — die einzelnen Intelligenzen nicht verbinden kann, sondern nur sein Denken, so ist nicht einzusehen, weshalb man überhaupt diesem Denken noch einen Körper gibt, der doch nichts erklärt, und ihn nicht vielmehr als eine überflüssige Komplikation der Hypothese fallen läßt. Dann erhält man ein überindividuelles Denken, eine von Gott vorgedachte Welt als an sich seiende Objektivität, und ist entweder wieder bei Malebranche und Berkeley angekommen, oder auf die Hypothese einer „Gattungsvernunft" verwiesen.

Diese beiden Möglichkeiten wird der nächste Abschnitt des vorliegenden Kapitels behandeln. Den gegenwärtigen Abschnitt wollen wir mit einer Bemerkung über die Geschichte der objektiv realen Welt als der definitiven Objektivitätsform schließen. Nimmt man an der Geschichte der objektiv realen Welt ein *pragmatisches* Interesse, das heißt blickt man auf die geschichtlichen Ursachen, die die genannte Hypothese in Hartmanns Kopfe erschaffen haben, so ist an Locke anzuknüpfen. Ich wenigstens kann in dem Lockeschen Gegensatz der sekundären und primären Qualitäten, und in dem Hartmannschen Gegensatz einer subjektiven Scheinwelt und einer objektiv realen Welt, nur zwei Formulierungen des gleichen Gedankens finden: eine unbeholfene und eine beholfene. Blickt man auf die Geschichte der objektiv realen Welt dagegen mit *problemgeschichtlichen* Interessen, so erscheinen recht befremdende Verwandtschaften. Logisch nämlich wiederholt die Form des Schlusses, durch den Hartmann zu seiner objektiv realen Welt kommt, einen typischen Denkfehler, der in der Gestalt des alten ontologischen Gottesbeweises weltberühmt geworden ist. In beiden Fällen handelt es sich darum, daß eine ganz bestimmte Beschaffenheit unserer Begriffe oder auch eine ganz bestimmte syllogistische Verbindung von ihnen über sie hinaus-

reichen, und Anweisung auf ein bestimmtes existenziales Ansichsein geben soll. Für den ontologischen Gottesbeweis Anselms ist der Begriff objektiv real, der das logische Merkmal des größten Umfanges hat; für Hartmann sind die Begriffe objektiv real, die das mathematische Merkmal der zahlenmäßigen Bestimmbarkeit haben. Bei Anselm wie bei Hartmann führt mithin eine logische Mitbezeichnung der Begriffe über das Logische hinaus ins Existenziale.

Der ontologische Gottesbeweis ist von Kant mit wünschenswertester Gründlichkeit ausgerottet worden. Wenn heute der gleiche Beweistyp wiederkehren kann, mit der einzigen Veränderung, daß für Gott die objektiv reale Welt steht, so ist dies ein Beweis dafür, wie wenig die berühmte Kantische Kritik in dem philosophischen Bewußtsein der Gegenwart lebendig ist, wie sie heute nur als eine tote historische Tatsache in der Gedächtnisabteilung aufbewahrt wird, während der Zusammenhang zwischen der äußeren Gelegenheit, die diese Kritik hervorrief, und der Grundansicht, die sie trägt, dem ewigen Prinzip, das sie belebt, erst wieder zu schaffen ist. Wenn in so hohem Grade das Verständnis für die Kantische Kritik des ontologischen Gottesbeweises abhanden kommen konnte, die doch nur eine historisch bedingte Nutzanwendung eines der allgemeinsten Prinzipien seiner Erkenntnistheorie ist, so kann an der Pflicht, Kant als einen Lebenden zu behandeln, nicht mehr gezweifelt werden.

2. Zweiter Zustand. Die Normenwelt als Welt transzendenter Gedanken.

Der zweite Zustand des metaphysischen Bildes, das das Verhältnis der objektiv geltenden Wahrheiten zur Erscheinungswelt verdeutlichen soll, ist durch die Darstellungsmittel der Psychologie zuwege gekommen. Die Skizze zu diesem Bilde stammt von Plato. Plato stellt die Welt der objektiven Wahrheiten als Ideenwelt schroff der Erscheinungswelt gegenüber. Subjektiv hält die Dialektik diese beiden Welten zusammen, die Dialektik, die in dem schwankenden und verzerrenden Spiegel der Erscheinung die ewigen Ideen wiedererkennt. Objektiv fallen beide Welten in der Frühzeit Platos vollkommen auseinander, denn die poetischen Vergleichungen, die ihr Verhältnis gelegentlich verdeutlichen sollen, geben keinen Ersatz für die fehlenden begrifflichen Vermittelungen. Diese Kluft sucht der Timäus durch den Begriff der Weltseele zu überbrücken. Die Welt-

seele ist eine Mischung aus Erscheinungswelt und Ideenwelt, die an den Wesenheiten beider teil hat, und dadurch die eine mit der anderen versöhnen kann. Dieser platonischen Begriffsbestimmung, die Seele sei eine Mischung, ein Mittelding und eine Vermittlerin zwischen Immateriellem und Materiellem, wohnt eine ganz unglaubliche historische Ausdehnungskraft und Verwandlungsfähigkeit inne. Wir verzichten darauf, diese Behauptung durch die antiken und mittelalterlichen Beispiele des Aristoteles, Plotin, Duns Scotus, Wilhelm von Occam zu belegen, da uns nur daran liegt, das Stromnetz aufzuzeigen, durch das dieser Platonismus in das Denken der Gegenwart eingeflossen ist. Mir scheinen dies die Spekulationen der Renaissance über Mikrokosmos und Makrokosmos zu sein. Der alte platonische Gedanke wandelt sich hier in die Form, das All sei dem Menschen deshalb durchsichtig, weil er als Mikrokosmos dem Makrokosmos nur wie ein Abbild oder Auszug gegenüberstehe, und all seine Essenzen in sich schließe. Dieser Auffassung gab Campanella eine erkenntnistheoretisch bedeutsame Wendung dadurch, daß er lehrte, im Menschen seien auf Grund seiner mikrokosmischen Natur die Proprinzipien, wie die Prinzipien enthalten, die Objekte seiner Erkenntnis werden könnten. Hier haben wir die ursprüngliche Fassung des Leibnizschen „Virtuellen Angeborenseins" der Kategorien und den Keim gewisser verhängnisvoller Kantischer Bestimmungen über ein angeborenes Vorhandensein der Formen des Geistes. Zunächst nimmt dieser Panpsychismus die logische Gestalt der Alleinheitslehre Spinozas an. Hier kleidet sich die platonische „Mischung" von Immateriellem und Physischem in die Unterscheidung adäquater von inadäquaten Erkenntnissen. Weder bei Spinoza noch beim Panpsychismus aber besteht ernsthaft das Problem, zwischen der zufälligen Einzelerkenntnis und der objektiven Wahrheit zu vermitteln, denn die „Weltseele" oder der Deus, die bei Plato nur übergreifende Funktionen waren, haben in der Alleinheitslehre Materielles und Immaterielles ganz in sich aufgenommen. Auf dieser Stufe ist also nicht eigentlich die Wahrheit problematisch, sondern der Irrtum, und zwar hauptsächlich deshalb, weil in dieser neuen Form der platonischen „Mischung" nur ein positiv reales Moment vorhanden ist, während für das andere negativ reale Moment Platos, die Materie, nur logische Einschränkungen und Verneinungen stehen. Das Vermittelungsproblem vereinfacht sich deshalb hier außerordentlich.

Aus der Alleinheitslehre steigt als nächste Stufe der Solipsismus auf, und zwar durch eine einfache Umkehrung des Vorzeichens: durch Negierung des Alls und alleinige Bejahung des Individuums. Doch diese Änderung des Vorzeichens bringt noch keine Änderung der Problemstellung: Auch für diese Stufe besteht die Frage nicht, denn jetzt tritt einfach das empirische Individuum an die Stelle des Absoluten, da es jetzt nichts außer individuellen Bewußtseinsinhalten geben kann. Der Unterschied von der Alleinheitslehre ist nur, daß in dieser Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt in einem gemeinsamen Oberbegriff, dem Absoluten, enthalten sind, wohingegen im Solipsismus das Bewußtsein dem Bewußtseinsinhalt deshalb übergeordnet ist, weil es diesen Inhalt aus sich hervorbringt.

Das Problem, zwischen den an sich geltenden Wahrheiten und dem psychologischen Denkverlauf zu vermitteln, tritt als rechtschaffenes Problem erst da wieder auf, wo eine *ursprüngliche Vielheit* solcher Denkverläufe und eine unabhängig davon geltende Wahrheit angenommen wird, das heißt also auf dem gegenwärtig endlich wieder errungenen Standpunkte des naiven Bewußtseins. Leider aber verbindet sich mit der unbefangenen Auffassung des Problems immer wieder die Erinnerung an Platos Lösung des Problems. Man konstatiert die Selbständigkeit der einzelnen Denkverläufe nur als eine Vorläufigkeit, die den Ausblick auf eine letzte Gemeinsamkeit alles Denkens nicht verdecken darf. Die „letzte Gemeinsamkeit" ist die neue Gestalt der platonischen Mischung; sie hat ebenso teil am erkennenden Individuum, wie an der geltenden Wahrheit. Diese Auffassung und Lösung des Problems ist zunächst nichts als eine genaue Umkehrung des platonischen Verfahrens. Plato geht deduktiv von den Ideen zum Individuum; die heutigen Denker gehen umgekehrt induktiv vom Individuum zu den Ideen. Immerhin entstehen dadurch nicht bloß zwei Ansichten der gleichen Sache. Das umgekehrte Verfahren ist in gewissem Sinne auch ein neues Verfahren. Dies sieht man an gewissen Veränderungen des Begriffes, der zwischen den geltenden Wahrheiten und dem individuellen Denken vermittelt. Während die platonische Weltseele eigentlich nichts ist als ein verklärter Begriff des Lernens überhaupt, und während sie ihrem wichtigeren Teile nach den *Ideen* zugehört, zeigt der moderne Vermittelungsbegriff eine fraglose Analogie mit Verhältnissen, in denen Individuen zu einem gemein-

samen Handeln sich vereinen. So wird aus dem, seiner Herkunft nach individuell psychologischen Begriff der Weltseele ein Vermittelungsbegriff, der gesellschaftliche, soziale Züge trägt.

Wie im Gesellschaftlichen die Willkür der einzelnen handelnden Individuen ihr Maß findet am Ethisch-Sozialen, so steht über der Willkür des einzelnen Denkens ein Intellektuell-Soziales. Es sind jetzt zwei Fälle möglich. Erstens kann dieses metaphysisch-psychologische Massenwesen ein letztes X sein, das durch die bloße Tatsache seiner Existenz für die Möglichkeit objektiver Wahrheiten im subjektiven Erkennen gut ist. Diese Meinung zeitigt alle die Theorien, die mit einem bloßen „metaphysischen Zusammenhange" zwischen den erkennenden Individuen sich zufrieden geben. Zweitens kann die formale Beschaffenheit des fraglichen Massenwesens das Entscheidende sein. Hat ein Massenwesen überhaupt eine Verfassungsweise, so nennt man diese eine Organisation. Soll mithin bei der Verfassungsweise des transzendenten Etwas die Entscheidung stehen, so ist die Objektivität letztlich auf eine bestimmte Organisation jenes X begründet.

Beide Möglichkeiten haben eine geschichtliche Vertretung gefunden. Für die erste Auffassung steht der Systematiker Schuppe ein. Er sagt in seiner „Erkenntnistheoretischen Logik" S. 658: „Es ist mir ein ganz vertrauter Gedanke, daß und wie der Begriff «Mensch» gar nicht denkbar wäre, wenn nicht eine Mehrheit gleichartiger Individuen gedacht wird, ein tatsächlicher, wenn auch noch so geheimnisvoller Zusammenhang tiefster Art unter den Menschenindividuen existiert.

Was hat denn der bloße Begriff der Wahrheit, was die Zahl aus sich allein mit der Wahrheit und Unwahrheit zu tun? Nur unter der Grundvoraussetzung, die zu meinem Wesen gehört, daß mir jener bestimmte Teil des Bewußtseinsinhaltes mit den wahrgenommenen Mitmenschen gemeinsam ist, und ferner unter der Voraussetzung, daß es bestimmte, nur individuelle Ursachen vermeintlicher Wahrnehmungen gibt, kann die Mehrheit der Übereinstimmenden zu dem Schlusse führen, daß eine Wahrnehmung nicht ihren Ursprung in meinen individuellen Zuständen haben kann, sondern zu dem gehört, was der Grundvoraussetzung nach aus der Natur des Menschenwesens mir mit ihnen gemeinsam sein muß als die sogenannte Wirklichkeit."

Im Sinne der zweiten Auffassung deutet der Historiker Windelband Kants transzendentale Apperzeption[26]: „Deshalb kann der Grund der Objektivität nur darin gesucht werden, daß im tiefsten Grunde des individuellen Bewußtseins eine allgemeine Organisation tätig ist, welche nicht sowohl in ihrer Funktion selbst, als vielmehr in ihren Produkten vor das individuelle Bewußtsein tritt. . . . Das Gegenständliche also in unserem Denken beruht auf einer überindividuellen Funktion, welche gleichmäßig den Untergrund aller individueller Vorstellungstätigkeit bildet, auf dem «Bewußtsein überhaupt».“[27]

Wir bemerken zunächst dasselbe, was wir bei den Platonismen der Elementbegriffe festgestellt hatten, daß die verschiedenen Formen, die jenes metaphysische Objektivitätsideal ausdrücken, nur durch die Verschiedenheit der verwendeten Analogien differieren, und ohne sachlichen Schaden aufeinander zurückzuführen sind. Man darf dann auch wohl annehmen, daß ihr Grundgedanke überhaupt zum festen Bestande der Auskünfte für philosophische Verlegenheiten gehört, und sieht sich damit vor die Pflicht gestellt, diesen Grundgedanken herauszuarbeiten und seinen Erklärungswert zu prüfen.

Man wird es dem Grundgedanken dieser Theorie zunächst nicht abstreiten können, daß sich der Platonismus in ihm erheblich verfeinert hat. Er ist in dieser Begründung der Objektivität nicht mehr als existenziales Moment vertreten, wie in der objektiv-realen Welt Hartmanns, sondern als anthropologisches. Es ist nun festzustellen, welches die eigentlich erkenntnistheoretisch wirksamen Bestandteile in diesem Anthropologismus sind. Die angeführte Stelle aus Windelband sagt uns, ein objektiv geltendes Urteil entstehe dann, wenn die Gattungsvernunft in uns denkt, ein subjektiv geltendes dann, wenn das Individuum nur aus eigenen Mitteln denkt. Die Gat-

---

[26] Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II, S. 76, 77 ff. — [27] Historisch geht diese Auffassung der transzendentalen Apperzeption als überindividuelle Organisation wohl auf Friedrich Albert Lange zurück. Lange, Gesch. des Materialismus II, 5 (Leipzig, Bädeker 1896). Dagegen Riehl, Kritizismus I, 380. Lange versah sie später, nachdem er Cohen kennen gelernt hatte, mit wesentlichen Kautelen II, S. 126. An dieser Stelle nennt er Reinhold als den, der zuerst der Organisation in der Transzendentalphilosophie, übrigens in einer durchaus ablehnenden Kritik Erwähnung getan habe. Windelbands eigene systematische Überzeugungen verschmähen nebenbei diese „überindividuelle Funktion“ durchaus. Siehe Präludien, 2. Aufl. 1903.

tungsvernunft aber erhält ihren Vorrang vor der individuellen Vernunft nicht deshalb, weil sie bestimmte neuartige Verbindungsweisen der Inhalte unseres Erkennens einführt. Danach ist das Wirksame in der Gattungsvernunft nicht logischer Natur, denn das Einbezogensein in sie läßt ja die logischen Inhalte unseres Erkennens unverändert. Als einziges auszeichnendes Merkmal bleibt somit den Gedanken, die die Gattungsvernunft denkt, die Größe des Bewußtseinskreises, der sie einschließt. Der eigentliche Stammwert dieses Ideales ist also ein psychologischer, denn ihm bedeutet die Objektivität nicht eine bestimmte Beschaffenheit der logischen Inhalte unseres Erkennens; er macht sich vielmehr davon abhängig, ob diese Inhalte in einen großen oder kleinen Bewußtseinskreis einbezogen sind. Ist aber der Umfang dieses Kreises das letztlich Entscheidende, so ist der größte Bewußtseinskreis auch das allumspannende Objektivitätsprinzip. Wir wollen sehen, wie man sich ein solches „weitestes Bewußtsein" denken kann, das schließlich die Objektivität aus sich entläßt, und das, der Voraussetzung gemäß, allem Logischen vorangehen soll.

Die nächste Auskunft ist die, sich dieses weiteste Bewußtsein als eine Kollektivintelligenz, als eine Verallgemeinerung der Bewußtseinszustände der einzelnen Individuen zu denken, wenngleich genau besehen auch dieses Urteil schon die Anerkennung eines logischen Wertes, nämlich des Wertes der Allgemeinheit einschließt. Ein solches Massenbewußtsein aber, das ebenso vielfarbig wie seine Bestandteile ist, gibt nun und nimmermehr eine brauchbare Form der Objektivität, sondern, da es alles gleichmäßig verallgemeinert, nur ein gemeinsames Chaos von Gedanken, Gefühlen und Gestalten. Dieser Folge kann man dadurch nicht vorbeugen, daß man sagt, in jenem transzendenten Etwas seien eben nur die objektiven Bestandteile der Bewußtseinsinhalte verallgemeinert, denn man weiß ja noch gar nicht, was objektiv und was subjektiv ist, begeht mithin eine ignoratio elenchi, wenn man es voraussetzt. Diese Hypothese führt daher im besten Falle zu einer Multiplikation der individuellen Erscheinungswelten. Für unser Unternehmen aber: Methoden festzustellen, durch die rein inhaltlich charakterisierte logische Gruppen aus dem Chaos des unmittelbaren Erfahrens herausgehoben werden können, hat sie sich bislang als unnütz erwiesen.

Das gilt auch von einem letzten hier zu besprechenden Versuche,

die fragliche Hypothese in bestimmter Richtung weiter zu bilden und logisch zu verwerten. Dieser Versuch arbeitet mit einem erheblich besser durchdachten Plane, das weiteste Bewußtsein vorstellig zu machen. Die Gläubigen der in Rede stehenden Metaphysik können sagen: Gewiß, dies Verfahren ergibt zunächst nur eine Multiplikation subjektiver Erscheinungswelten, aber eben bei dieser Multiplikation summieren sich verschiedene Bestandteile zu einer die übrigen so überwältigenden Mehrheit, daß wir wohl berechtigt sind, sie als die objektiven Bestandteile der Welt anzusehen. Diese Anschauungsweise ist der vorhergehenden dadurch überlegen, daß sie bereits eine gewisse Sichtung und Anordnung des gegebenen Materials vornimmt. Dadurch werden ja allerdings die Wahlgrundsätze, die diese Sichtung leiten, zu den eigentlichen Objektivitätsprinzipien. Wir wollen indessen den Einwand, der sich aus dieser Tatsache machen ließe, unterdrücken, und vielmehr sehen, zu was für einem Wahrheitsideal man auf die beschriebene Weise kommt. Mir scheint, diese Methodik ergibt einen Erfahrungsbegriff, den ich, in Ermangelung eines besseren Ausdrucks, einen metaphysischen Relativismus nennen will.

Der Sinn und Wert dieses Begriffes wird am besten klar werden, wenn man seinem zu zweit genannten Bestandteil, dem Relativismus und seiner klassischen Vertretung durch David Hume nachgeht. Hume kannte auf seiten der Objekte nur einzelne Dinge in unverbundenem Beisammensein, auf seiten der Subjekte als *Gegebenheit* nur die Wahrnehmung des Beisammenseins, als psychologischen *Reflex* nur den aus öfterer Wiederholung der Wahrnehmung resultierenden Glauben an die Wiederkehr des Verbundenseins. Er kannte also nur Urteile mit einer progressiv fortschreitenden Gewißheit des Glaubens von $0-\infty$, eine prinzipielle, ihn aus der Psychologie erlösende Unterscheidung der Urteile nach ihrer inneren Struktur in Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile vermochte er nicht zu geben. Auf dieses von Kant überstiegene Niveau sinkt man mit der Annahme einer derartigen, nach quantitativen Prinzipien auswählenden übergreifenden Funktion zurück, denn diese Funktion setzt im besten Falle an Stelle der Wahrnehmungsinhalte des einzelnen Individuums die Wahrnehmungsinhalte eines metaphysischen Kollektivindividuums; damit aber verändert sie an der prinzipiellen Struktur der Inhalte nichts, wie dies doch gerade der

Sinn des Kantischen Erfahrungsurteiles ist. Sie verallgemeinert nur die psychologische Folge der Vorstellungen ins Unermeßliche, das aber ist eine Verallgemeinerung sozusagen nach einer unrichtigen Dimension hin, denn auf diese Weise kommt man nie zur Folge der Sachen, die in diesen Vorstellungen gemeint sind. Diese Theorie schafft nichts Neues, wenn sie die Vorstellungsfolge aus der individuellen Vernunft in die Gattungsvernunft projiziert; sie bleibt dann nur der Gattung der Individuen, statt dem einzelnen Individuum verhaftet, damit aber rechtfertigt sie die scheinbar widerspruchsvolle Bezeichnung dieses Objektivitätsideales als eines metaphysischen Relativismus.

Die letzten Untersuchungen haben uns eine eigentümliche Machtlosigkeit des Bewußtseins gegenüber den objektiven Inhalten gezeigt, die doch gleichwohl in ihm eingebettet sind. Dies Ergebnis stellt uns vor die schwere Frage, ob denn überhaupt das Bewußtsein zum definitorischen Wesen der Objektivität gehöre, und ob nicht vielmehr alles in der Gesetzlichkeit der Inhaltsbeziehungen liege. Bewußtsein ist etwas Existenziales, Empirisches, Zufälliges; Objektivität etwas Logisches, Reines, Notwendiges — können diese beiden außer psychologischen Realbeziehungen auch logische Idealbeziehungen haben? Daß das Bewußtsein in irgendeiner Form zur Begründung der Objektivität notwendig sei, war bis vor kurzem ein anerkanntes Dogma. Ein Logiker der Gegenwart aber hat dieses Dogma mit siegreichen Gründen bekämpft; man wird daher wohl oder übel in diesem Punkte umlernen müssen. Nach Husserls Untersuchungen[28] gründen die Gesetze der Objektivität rein in dem Spezifischen gewisser Akte, daher denn diese Akte keineswegs bloß insofern objektiv sind, als sie sich gerade in der Organisation der menschlichen Intelligenz zusammenfinden. „Die differenzierenden Eigentümlichkeiten des jeweiligen Typus einer psychischen Organisation, das was zum Beispiel das menschliche Bewußtsein als solches, in der Weise einer naturhistorischen Art, abgrenzt, wird durch reine Gesetze, wie es die Denkgesetze sind, gar nicht berührt." Das Bewußtsein bringt nichts Spezifisches zur Objektivität hinzu, und ist für sie darum kein echtes logisches a priori. Das logische a priori betrifft vielmehr nur das, „was zum idealen Wesen des Verstandes überhaupt gehört, zu den Essenzen seiner Aktarten und Aktformen,

[28] Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 669 f.

zu dem also, was nicht aufgehoben werden kann, solange der Verstand, bezw. die ihn definierenden Akte sind, was sie sind: so und so *geartet*, ihr begriffliches Wesen identisch erhaltend." Indessen — die alten Denkgewohnheiten wirken nach. Wenn die objektiv gültigen Sätze sich nicht mehr durch das der Metaphysik verdächtige Medium des Bewußtseins auf das spezifisch menschliche Denken beziehen dürfen, so scheint es unbedingt nötig, ihnen eine solche Beziehung ausdrücklich auf einem Wege zu verschaffen, der keine Schleife über transzendentes Gebiet macht. Dieser Wunsch ist der Vater des Gedankens, zwischen die Wahrheiten an sich, und die Wahrheiten als psychologische Erlebnisse, vermittelnde Glieder ethischer Natur einzuschieben. Die Betrachtung dieser Zwischenglieder führt uns zu dem zweiten, früher angekündigten Bild, das durch ethische Darstellungsmittel das Verhältnis zwischen der psychologischen Tatsache der Evidenz und der logischen Tatsache der Wahrheit faßlich machen will.

II. Das ethische Bild der Normenwelt.

Zu dem Versuche, auf ethischem Wege zwischen der Wahrheit in ihrem Ansichsein und ihrem Fürunssein zu vermitteln, werden wir nicht die ausschließlich polemische Stellung einnehmen, die wir gegen die dynamischen und psychologischen Vermittelungen innehalten mußten. Die Ethik zwar dürfen wir in der Begründung der Objektivität so wenig dulden wie die Metaphysik oder die Psychologie. Wohl aber können wir aus den ethisierenden Vermittelungsversuchen gewisse Lehrstücke heraussuchen, die, wenn man ihnen die Prätention kürzt, die Objektivitätslehre zu *begründen*, im *angewandten* Teil dieser Lehre ein sehr nützliches Amt erfüllen. Wir haben also hier aus einer überflüssigen Schale einen guten Kern herauszuholen, oder besser einen falschen Titel durch einen richtigen zu ersetzen, und wollen demgemäß die ethischen Vermittelungen in zwei Abteilungen behandeln, von denen die erste das Prinzipielle einer ethischen Begründung der Objektivität bekämpft, die zweite gewisse Nebengedanken, die diese Begründung implizite enthält, zu unserm eigenen Gebrauche tauglich zu machen sucht. Von aller Beurteilung frei aber hält sich die geschichtliche Skizze, die die allmähliche Entstehung dieses Lehrstückes andeutet, und die ich den zwei genannten Abschnitten vorausschicke.

1. Geschichtliche Skizze der ethischen Normbegründung.

Von den Aperçus des Sokrates und von den Andeutungen Platos in der Republik, im Theätet, im Gorgias und Philebos abgesehen, scheint Aristoteles der erste gewesen zu sein, der die Vermittelung der beiden Zustände, in denen wir uns die Wahrheit denken, auf ethische Weise vollzogen hat. Aristoteles heißt den platonischen Eros allerorten einkehren in die sinnlichen Formen der Erdenwelt. Dieser fremde Gast verleiht den irdischen Dingen im Physischen, Intellektuellen und Ethischen eine Sehnsucht nach immer höheren Formen, und schließlich nach Gott. Das aristotelische System erhält dadurch den Charakter eines Entwicklungssystemes, in dem der Geist fortschreitet von den niedrigen zu den höchsten Formen. Bekanntlich hat dieser Eros-Gedanke, gebunden an den Gedanken der christlichen Liebe, fast alle mittelalterlichen Denkgebilde auf das tiefste beeinflußt. Unter den Philosophen, die der Gegenwart ihre geistige Ausstattung gegeben haben, steht Spinoza tief unter dem Banne dieser antiken Zusammenstellung. Die Verbindung von Gottesliebe und adäquatem Erkennen ist nur die logische Provinz des Gedankens, unter dessen Zeichen bei Aristoteles alles Wissen und Sein steht. Die ganze Entwicklung dieser Ideenreihe von Aristoteles bis Spinoza aber hat ein wichtiges Kennzeichen: dem Ethischen wohnt eine reale physische oder psychologische Kraft inne, durch die es das Sein oder Erkennen zu seinem Ideale hinanzieht.

Mit dieser Überlieferung bricht Kant so vollkommen, daß die Kantische Verbindung von Ethischem und Intellektuellem etwas vollkommen Neues ist, und eigentlich nur durch die ähnliche Richtung des Interesses mit jenen antiken Denkgebilden zusammenhängt. Kant stellt in der Kritik der reinen Vernunft die ansichseienden Wahrheiten als Imperative für das menschliche Erkennen dar[29], als ein Sollen für unsere Urteilskraft, diese oder jene Urteile zu vollziehen. Ob das, was dieses Sollen vorschreibt, auch wirklich geschieht, ist dabei vollkommen gleichgültig: die Realbeziehungen von Ethik und Erkenntnistheorie, die die frühere Philosophie annahm, sind bei Kant zu logischen Idealbeziehungen geworden. Die Kantische Formulierung des Sollens hat sich dann bekanntlich Fichte angeeignet, und sie zum Stichworte seiner Philosophie gemacht. Von Fichte ist der Gedanke auf Herbart übergegangen, der die Logik, die Lehre

[29] B. 575.

vom richtigen Denken, dem natürlichen Denken als eine Ethik gegenüberstellt. Drobisch macht die Gedanken Herbarts dadurch zu gangbarer Münze, daß er für den von Herbart geprägten Gegensatz die Bezeichnungen Naturgesetze und Normalgesetze durchführt. Ebenfalls unter Herbarts Einfluß dürfte die Formulierung entstanden sein, die Lotze jener Verbindung gegeben hat, und die wohl einen größeren Einfluß als alle anderen auf die Philosophie unserer Tage geübt hat.[30] Lotze zieht dem Kantischen Begriff des Sollens den Begriff des Geltens vor. Man kann schwanken, welcher von beiden Ausdrücken der passendere sei, beide haben jedenfalls einerlei Funktion, sie sollen, nach Kants Worten, „eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen ausdrücken, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt".[31]

Unter den Philosophen der Gegenwart, die diese Kantische Lehre erneuert haben, ist Rickert als Schöpfer einer neuen Terminologie bemerkenswert. Aristoteles hatte den schöpferischen Wesensbegriff im Urteile das ὑποκείμενον genannt.[31a] Der hier waltende Gedanke hatte einen sehr guten Sinn; der Ausdruck aber lenkte die Spekulation auf die falsche Vorstellung eines transzendenten, real motivierenden Etwas. Rickert stellt das Sollen als „Gegenstand" vor, und macht dadurch das, was Aristoteles mit dem ὑποκείμενον, die Stoiker mit dem Substratum, Boetius mit dem Subjektum sagen wollten, lebensfähig und fortbildungsfähig. Der „Gegenstand" steht dem Individuum jetzt erkenntniskritisch gegenüber als materialer Inbegriff aller Gebote des Sollens. Der äußerst nützliche aristotelische Gedanke, für den wichtigen Grenzbegriff der „projektierten" Totalität aller Erkenntnisse einen eigenen Ausdruck zu schaffen, der nur eine erkenntniskritische, nicht wie bei Plato, eine metaphysische Transzendenz andeutet, hat hier offenbar eine glückliche Erfüllung gefunden. Das Gefühl der Notwendigkeit, welches die wahren Urteile hervorrufen, ist jetzt eine empirische Anerkennung dieses „Gegenstandes", der bestimmt, wie geurteilt werden soll. Nur aus diesem Grunde ist das Sollen „jeder Willkür entzogen, auch vom rein erkennenden Subjekt absolut unabhängig und insofern transzendent".[32]

[30] Lotze, Logik, 2. Aufl. 1880, S. 511. — [31] B. 575. — [31a] Prantl, Geschichte der Logik, Bd. I, S. 217 ff. — [32] Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis 1904, S. 129.

2. Die zwei ethischen Begründungen der Objektivität: Das Ideal der reinen Vernunft und der Primat der praktischen Vernunft.

Alle diese besonderen Abwandelungen der ursprünglichen Kantischen Lehre biegen geflissentlich nirgendswo in das Gebiet des Psychologismus und Anthropologismus ein. Immerhin aber bergen sie noch ein ungelöstes psychologisches Problem. Sie zeigen das Sollen in einer zweifachen Ansicht; das eine Mal dem menschlichen Erkennen zugewendet, das andere Mal vom menschlichen Erkennen abgewendet. Da beide Male das Inhaltliche des Sollens sich gleich erhält, so erscheint die Normierung des menschlichen Erkennens, da sie den Sachgehalt des Sollens weder vermehrt noch vermindert, als ein Charakter, der zum Sollen hinzutreten, aber auch fehlen kann, und insofern sekundär ist. Der Ausdruck „Sollen" ist aber gerade mit Rücksicht auf diese Nutzanwendung seiner Inhalte gewählt; es ist daher zweckmäßig, noch einen Ausdruck zu schaffen, der allein für diese Inhalte da ist, unter völliger Abstraktion davon, ob sie anerkannt werden oder nicht. Mit anderen Worten: es ist in die normative Wahrheit noch eine begriffliche Scheidung einzuführen, die es verstattet, sie einerseits als Wahrheit, andererseits als Norm zu bezeichnen. Diese Scheidung hat Husserl vollzogen; wir wählen darum, wie billig, die Husserlschen Ausdrücke.

Husserl nennt die Wahrheit, dafern sie frei von der Aufgabe ist, das menschliche Erkennen zu normieren, die theoretische Wahrheit; dafern sie im Dienst dieser Aufgabe steht, die normative Wahrheit.

An dieser Stelle setzen die unberechtigten Grenzüberschreitungen des Ethischen ein. Statt die normative Wahrheit als eine bestimmte Wendung der theoretischen Wahrheit zu begreifen, hat man umgekehrt das Normative zum Wesen des Theoretischen gemacht. Soviel ich sehen kann, gibt es zwei hauptsächliche Wendungen dieser Lehre, die beide dem Entwurfe nach auf Kant zurückgehen. Die erste ist das Ideal der reinen Vernunft, die zweite ist der Primat der praktischen Vernunft. Kants Ideal der reinen Vernunft ist ein normatives Ideal. Unter einem normativen Ideal verstehen wir mit Husserl ein Vollkommenheitsideal, „einen idealen Grenzwert, der gegenübergesetzt wird den Einzelfällen seiner mehr oder minder angenäherten Realisierung".[33] Diese Behauptung, Kants Ideal sei

[33] Husserl, Bd. II, S. 102.

ein solches normatives Ideal, beweisen wir durch folgende Stelle aus Kant: „Das Ideal ist der Vernunft also das Urbild (prototypon) aller Dinge, welche insgesamt als mangelhafte Kopien (ectypa) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen."[34] Das Ideal bekommt so durch seine Normierungsaufgabe die Züge eines konkreten, womöglich gar der Menschengattung individuell angepaßten Urbildes, an dem die erreichte Genauigkeit der Begriffe gemessen werden kann. Die Form der Individualität wiederum ist die Form der existenzialen Wirklichkeit. Durch das Zusammentreffen dieser Umstände kommt in das Ideal der reinen Vernunft ein existenziales Moment hinein. Diese Verbindung von Erkenntnistheorie und Ethik führt mithin auf ein platonisierendes Ideal, das für uns unbrauchbar ist.

Von dem Vorwurf des Platonismus ist Kants zweite Kombination des Ethischen und Erkenntnistheoretischen im Primat der praktischen Vernunft frei. Wir wollen uns das Wesen dieses Primates klar machen durch ein Zurückgreifen auf die Bestandteile unserer Untersuchung, die, wie wir annehmen dürfen, uns mit der vorliegenden Ansicht gemeinsam sind. Das Sollen, dies Produkt aus Ethischem und Erkenntnistheoretischem, war, wie wir gesehen hatten, unabhängig von aller Willkür, und unabhängig vom rein erkennenden Subjekt. Dieser Vorzug ruhte darin, daß die logische Notwendigkeit der Inhaltsbeziehungen diese aller Subjektivität und aller Psychologie entzog. Nunmehr sagten *wir*, das Sollen, in dem diese Notwendigkeit zum Ausdruck kommt, sei nur die ethische Umschreibung eines im letzten Grunde allein logischen Zusammenhanges. Dann liegen auf dem Grunde all der Sätze, die in der Form des Sollens erscheinen, rein inhaltlich bestimmte Sätze, oder anders gewendet: das Sollen ist rechtmäßig nur auf Grund der theoretischen Notwendigkeit, die die Inhalte aneinanderreiht. Die Seele dieser Sätze ist mithin nicht das *Gebot*, sondern der *theoretische Zusammenhang*; nicht der alogische Imperativ, sondern der, von der Normierung ablösbare theoretische Gehalt der normativen Wahrheiten begründet den Anspruch des Sollens, von jeder Intelligenz anerkannt zu werden.

Mit dieser eben vorgetragenen Lehre hat, wie gesagt, die zu bekämpfende Meinung ein Stück Weg gemeinsam. Dieses geht bis

[34] B. 606.

zu dem Punkte, wo es sich darum handelt, die Rechtmäßigkeit des Sollens zu erweisen. Die gegenteilige Ansicht nimmt, ebenso wie wir, eine Unabhängigkeit der Sollensinhalte vom erkennenden Subjekt an, und stellt, ebenso wie wir, eine Anordnung der Begriffe zu wissenschaftlichen Ganzheiten auf, die jenseits aller Psychologie stehen. Hiermit aber ist auch die Wegscheide erreicht, denn nunmehr biegen die ethisierenden Erkenntnistheoretiker dahin um, das Sollen zwar vom erkennenden Subjekt und seinen Denkgesetzen unabhängig zu lassen, aber nicht vom wollenden Subjekt. Fichte, der Erfinder dieser Willenshypothese, schiebt die Wahrheit dem Menschen ins Gewissen, und macht den Charakter des Gebotes, der für uns sich an die Wahrheit als etwas Sekundäres heftet, zum eigentlichen Nerv der Wahrheit. Rickert, ihrem Erneuerer, ist der Wille zur Wahrheit in letzter Hinsicht der Grund aller Wahrheit, und das logische Gewissen nur eine besondere Form des ethischen Gewissens.

3. Kritik aller ethischen Begründung der Objektivität. Theoretisch und anthropologisch fundierte Normen.

Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß diese Ausführungen noch mit den Voraussetzungen zusammen bestehen können, die sie mit der von uns vertretenen Lehre teilen. Die gemeinschaftliche Voraussetzung beläßt dem objektivierenden Sollen seine Macht, auch wenn es keine Menschen gibt, die es je anerkennen. Die eben skizzierte Ausführung macht das Gelten der objektivierenden Wahrheit abhängig von einem logischen Gewissen, daher denn das Gelten der objektiven Wahrheiten wegfällt, wenn dieses logische Gewissen wegfällt. Die Existenz eines Gewissens überhaupt ist aber eine anthropologisch begründete Tatsache, die nur auf dem wirklichen Dasein der Gattung Mensch ruht. Wird mithin diese Gattung aufgehoben, so wird erstens das Gewissen überhaupt, zweitens das logische Gewissen und mit ihm das Sollen aufgehoben. Derart kann das objektivierende Sollen seine Macht nicht behalten, wenn man von dem wirklichen Vorhandensein der Gattung Mensch absieht. Hiermit aber hat die Ausführung ihre Voraussetzung aufgehoben.

Gegen diese Fassung unseres Einwandes scheint es noch eine Abwehr zu geben. Die Vertreter der hier bekämpften Lehre könnten sagen, unsere Wiedergabe entstelle ihre Absicht. Auf das reale

Wollen seiender Menschen käme es ihnen so wenig an wie auf das reale Vorhandensein erkennender Menschen. Was sie meinten, sei vielmehr so zu verstehen. Sie analysierten die objektivierenden Akte rein als Akte, ohne zu fragen, ob sie von Menschen vollzogen würden oder nicht. Eine solche, vollkommen unbefangene Zergliederung fände, bei gewissenhaftester Beschränkung auf das gegebene Material, die letzten Grundlagen dieser Akte in einem Gebiete, das nicht mehr erkenntnistheoretisch, sondern ethisch sei. — Ich will nicht darauf bestehen, daß die Vertreter der beredeten Theorie sich diese Ausflucht durch das Wirklichkeitswort „Gewissen" versperrt haben, sondern will eine solche rein phänomenologische Fassung ihrer Theorie als möglich annehmen. Dann haben sie zu zeigen, wieso eine phänomenologische Zergliederung der wahren Inhalte unseres Erkennens auf ethische Urbestandteile führt.

Ein solcher Nachweis kann aber aus dem einfachen Grunde nie glücken, weil sein Substrat jetzt keine begrifflich schwankende Realität mehr ist, die sich mit einer Sphäre logischer Unbestimmtheit umgibt, und in dieser sehr wohl für ethische Momente Raum haben kann, sondern eine scharf begrenzte Definition. Die Definition ist die der objektiven Inhalte unseres Erkennens, das heißt die des theoretischen Wissens. Aus der definitorischen Natur dieses Wissens aber ist alles Ethische um deswillen ausgeschlossen, weil dies den Inhalt einer anderen Definition erfüllt. Da es keine Realitäten, sondern Definitionen sind, die sich hier gegenüberstehen, so ist eine Vermittelung unmöglich, und die phänomenologische Analyse kann uns bei Verfolgung *theoretischer* Reihen nie *ethische* Momente als Vollmachtgeber der Wahrheit zeigen. Anders gegeben: Die theoretischen Zusammenhänge, die den materialen Inhalt des Sollens ausmachen, können deshalb nicht ins Ethische hinüberweisen, weil sie dann keine *theoretischen* Zusammenhänge mehr sein würden. Wie aber kommen die ethischen Momente überhaupt in die theoretische Wahrheit hinein? Durchaus nicht durch phänomenologische Analyse, sondern durch einfache Übernahme aus unserem sonstigen Wissen um die anthropologischen Beschaffenheiten des Menschen. In unserem Seelenleben ist das Vorhandensein eines Willenvermögens neben einem Erkenntnisvermögen und eine Abhängigkeit, wo nicht gar Bestimmtheit des zweiten durch das erste als anthropologische Tatsache gegeben. Die bekämpfte Theorie über-

trägt auf das definitorische Verhältnis der Erkenntnisinhalte und der Wollensinhalte das, was nur für die psychische Realität des Seelenlebens gilt, und diese Übertragung muß abgelehnt werden.

Die Begründung der Wahrheit auf die Ethik beruht letztlich auf der Vermengung zweier Arten des Sollens. Die erste Art des Sollens bezeichnet die Normfunktion der theoretischen Wahrheit. Hier ist das Sollen ein *außerwesentliches* Moment, das um bestimmter anthropologischer Interessen willen der reinen theoretischen Wahrheit angehängt wird. Die zweite Art des Sollens ist ein Gebot an den Erkennenden, das sich in der Tat an sein intellektuelles Gewissen wendet. Es gibt dem, der in der Pflicht der Wissenschaft steht, sozusagen die Dienstvorschriften, als da sind: Laß nur den Willen zur Wahrheit über deine Seele Macht haben. Schaffe in dir eine Unbarmherzigkeit des Denkens gegen alles andere, als die Macht der Gründe. Dulde nichts Undurchsichtiges in deinen Begriffen, nichts Fehlendes in deiner Darstellung. Hier ist das Sollen durchaus *wesentliches* Moment, denn hier ist es der materiale Inbegriff aller subjektiven Bedingungen, unter denen die Wissenschaft Menschengut werden kann. Das innerste Wesen der Wahrheit wird hiervon aber nicht berührt. Sie bleibt eine Erscheinung eigener Art, die durch keinerlei phänomenologische Bemühungen auf ethische Gründe zurückgeführt werden kann, sondern in ihrem Gelten oder Nichtgelten allein von Inhaltsbestimmungen und Inhaltsverbindungen abhängig ist. Aus diesem Grunde können wir dem Ethischen nur da ein Heimatrecht im *Intellektuellen*, nicht in der Erkenntniskritik zuerkennen, wo die Zusammenhänge zwischen der Erkenntnis und dem Erkennenden geregelt werden sollen. Wir fassen das Ethische hier auf als einen Zusatz zur theoretischen Wahrheit, oder, wenn man lieber will, als eine Wendung der theoretischen Wahrheit ad hominem, die ihr Ergriffenwerden durch die einzelnen Individuen bestimmt. So entsteht für uns die normative Wahrheit aus der theoretischen, sobald man dieser das ethische Moment beifügt.

Hier aber erhebt sich ein neues Problem. Der eben gewonnene Satz läßt sich nicht umkehren: Die theoretische Wahrheit ist keineswegs gleich normativer Wahrheit weniger Normfunktion. Es gibt Normen, die sich nur auf die spezifisch menschliche Seite der Wissenschaft beziehen, als wohin zum Beispiel die Normen der Logik gehören, soweit diese Kunstlehre *des menschlichen Denkens* ist.

Diese Normen können offenbar kein Gegenbild im Theoretischen finden. Sonach ist der Normbegriff keineswegs nur eine bestimmte Nutzanwendung der theoretischen Wahrheit; wir entdecken vielmehr hier eine neue Eigenschaft an ihm, die nicht als ein Produkt aus dem Ethischen und der theoretischen Wahrheit begriffen werden kann. Dieses Moment erscheint als logische Substanz einer Reihe von Geistesgebilden, für die das anthropologische Moment, das sich mit den theoretischen Wahrheiten so wenig vertrug, gerade ausschlaggebend ist.

Das große Problem, weshalb sich die Normen in theoretisch und anthropologisch begründete spalten, wird erst im letzten Teil dieses Buches systematisch erledigt werden. Historisch ist es im zweiten Teil dieses Buches aufzuwerfen, denn — es ist von Kant aufgeworfen. Das differenzierende Moment der Normen differenziert das Kantische System der Erfahrung in das System der reinen Vernunft und das System der Urteilskraft. Das System der reinen Vernunft ist das System der theoretischen Wahrheiten, die normativ gewendet werden können; das System der Urteilskraft ist das System der normativen Wahrheiten, die nicht theoretisch gewendet werden können. Die Objektivität kann nur im Reiche der theoretischen Wahrheit ihre Stelle haben, da sie von der Organisation der menschlichen Vernunft durchaus unabhängig ist. Es scheint mithin, als könne die Kantische Lehre von der Objektivität nur in der Kritik der reinen Vernunft, als im System der theoretischen Wahrheiten, enthalten sein. Die *Geschichte* aber respektiert solche systematischen Bestimmungen nur innerhalb gewisser Grenzen, daher sich denn beim *historischen* Kant die beiden genannten Systeme keineswegs wie zwei verschiedene Welten gegenüberstehen. Kant hat in seiner Kritik der Urteilskraft zwar nur die anthropologisch begründeten Wahrheiten behandeln *wollen*; in der Ausführung aber sind ihm Begriffe und Probleme mit untergelaufen, die entschieden den theoretischen Wahrheiten zuzuweisen sind.

Diese Erinnerung wollen wir nicht vergessen, wenn wir jetzt das Objektivitätsproblem bei Kant betrachten. Sie soll uns vielmehr für die ganze Darstellung unser früher entwickeltes Programm vor die Seele stellen: Die Grenzen der kritischen Objektivitätslehre ausschließlich nach dem Inhaltsgesetz der Objektivität zu ziehen und aus der Geschichte allein das zu beachten, was sachlich in den Raum fällt, den diese Grenzlinien einschließen.

Zweiter Teil.

Das Problem der Objektivität bei Kant.

Einleitung.

Die Bedingungen, die Elemente und die Form der kritischen Objektivität.

I. Die Bedingungen der Objektivität.

Der Objektivitätsbegriff Kants ist von dem, was man sonst wohl unter Objektivität zu verstehen gewohnt ist, wesentlich verschieden, und eine Einführung in ihn wird zuerst sagen müssen, was Objekt bei Kant nicht ist.

Objekt ist zunächst nicht der sinnlich vorhandene Gegenstand der Wahrnehmung, dem überhaupt noch nicht einmal Idealität zukommt. „Nun kann man zwar alles, und sogar jede Vorstellung[1], sofern man sich ihrer bewußt ist, Objekt nennen; allein was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht, insofern sie (als Vorstellungen) Objekte sind, sondern nur ein Objekt bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung." Diese „tiefere Untersuchung" ist nicht jedem Leser Kants aufgegangen, und so ist seine Objektivitätslehre der Gegenstand einer weiteren Reihe von Mißverständnissen geworden.

Ein nächster Grund dieser Mißverständnisse ist der gewesen, daß man sich gewöhnt hatte, und noch nicht abgewöhnt hat, das Subjekt dem Objekt material und psychologisch gegenüberzustellen[2], um durch Disjunktion das eine durch das andere zu bestimmen, wobei dann allerdings beide gleich unbestimmt blieben. Kants Ob-

[1] B. 234—235.

[2] Selbstverständlich soll dieser Tadel nicht die logische und deskriptive Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt treffen, die immer notwendig ist, und ohne die man nicht ein Urteil aussprechen könnte, sondern nur die psychologische, oder, wie Kant sagen würde, die „materiale", nur die Gegenüberstellung, die etwa Schopenhauers Satz hat: „Die Welt ist meine Vorstellung," wobei das Ich der Welt als ein fremdes, sie in sich aufnehmendes, gegenübersteht.

jekt ist aber weiterhin auch nicht durch den Gegensatz zum individuellen psychologischen Subjekt gekennzeichnet. Diese alte scholastische Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, die noch einmal durch Schopenhauer, nicht zum Glück der Philosophie, erneuert wurde, löscht Kant. Er ordnet das Material beider dem gemeinsamen Oberbegriff der Synthesis unter und führt die Verschiedenheit von Subjektivität und Objektivität auf eine verschiedene Beschreibung und Anordnung des gleichen Stoffes zurück.

Damit war allerdings eine pädagogische Schwierigkeit geschaffen, denn man konnte diese beiden Begriffe nun nicht mehr dadurch bestimmen, daß man den einen als das materiale Gegenteil des anderen definierte; und schon Platner klagte, die Begriffe Subjekt und Objekt verlören in der kantischen Philosophie alle herkömmliche Bedeutung.

Kants Objektivitätsbegriff hat also jedenfalls die Eigentümlichkeit, daß er nicht durch den Gegensatz zur psychologischen Subjektivität bestimmt ist. Damit fällt auch sofort eine weitere Deutung weg, die man sonst dem Objekte geben könnte und gegeben hat: es als das außerhalb aller Subjektivität stehende, als das Ding an sich zu definieren. Diese Gleichsetzung wird ausdrücklich abgelehnt: „Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt[3], wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt und das Urteil ist objektiv." Als wichtiges negatives Ergebnis dieser Untersuchung stellen wir einen ersten Hauptsatz auf: Die Objektivität ist keine Gegebenheit, sondern ein logisches Phänomen, das nur unter ganz besonderen erkenntnistheoretischen **Bedingungen** eintritt.

II. Die Elemente der Objektivität.

Wir setzen dies Experimentieren mit dem populären Objektivitätsbegriff fort, um diesen nach und nach sich selbst zu kritischer Schärfe berichtigen zu lassen.

Die eben angeführte Stelle maß dem Urteil ein vorzügliches Verdienst um die Objektivität zu; danach könnte es so aussehen, als sei die Objektivität eine durchaus verständnismäßige Erscheinung.

[3] IV. 48.

Dann müßte ihr Gegenteil, die Subjektivität, rein sinnlicher Natur sein. Das ist eine Ansicht, für die einige Stellen bei Kant sprechen. Wir sind daher gezwungen Klarheit zu schaffen über das Verhältnis von Subjektivität und Sinnlichkeit.

Zunächst kann das stummgeborene Ichgefühl den Namen der Subjektivität nicht erhalten, wenn Subjektivität einen begrifflichen Gegensatz zu Objektivität bilden soll, denn das „Subjektive der Vorstellung kann gar kein Erkenntnisstück werden“[4]; daher wird es mit dem Terminus Gefühl abgefunden. Soll die Subjektivität überhaupt etwas neben der Objektivität bedeuten, so muß sie in die Sphäre des Begriffes aufsteigen und methodisch der Objektivität entgegengestellt werden. Die Subjektivität muß ein anderes selbständiges Verhältnis sein, wodurch der Gegenstand bestimmt wird.

Was das „Subjektive“ am Gegenstand der Erfahrung sei, oder genauer gesagt, welche Form an ihm die subjektive sei, sagen folgende Stellen. Kant setzt auseinander, daß die Gegenstände Erscheinungen seien: „mithin ihre Form, in der sie gegeben werden, auch von uns nach dem, was an ihr subjektiv, das ist das Spezifische[5] unserer Anschauungen ist, einerseits, und der Vereinigung des Mannigfaltigen in ein Bewußtsein, das ist dem Denken des Objekts und der Erkenntnis nach andererseits, von unserm Verstande abhängt.“ Danach ist Subjektivität mit Anschaulichkeit, das ist mit Sinnlichkeit gleichzusetzen. Dies bestätigt auch folgende Stelle: „Man kann Sinnlichkeit durch das Subjektive unserer Vorstellungen[6] überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Objekt, das ist er allein denkt sich etwas vermittelst derselben.“ Übereinstimmend damit rät Kant Beck, den Begriff der Sinnlichkeit „in dem zu setzen, was in einem Erkenntnisse bloß die Beziehung[7] der Vorstellung aufs Subjekt ausmacht“, und er spricht von einer „bloßen Form der Anschauung, die bloß subjektiv ist (Raum und Zeit)“. Dann ist die Lehre vom Verstand die Lehre von der Objektivität, die Lehre von der Sinnlichkeit die Lehre von der Subjektivität. Diese Begriffsbestimmung ist keineswegs besonders glücklich, und wir werden sehen, wie sie sich bei Kant selbst erheblich berichtigen muß.

---

[4] VII. 9. — [5] VIII. 716. — [6] VII. 8.
[7] Akademieausgabe XI. 302 u. 303.

Die Notwendigkeit, sie zu berichtigen, tritt sogleich hervor, wenn wir, ganz rechtmäßig, folgern, daß Objektivität mit „formaler Wahrheit" zusammenfallen muß, weil nur der reine Verstand Objektivität geben kann. Das ist aber nicht im mindesten Kants Meinung. Vielmehr erklärt er, die Kombinationen der formalen Logik seien ganz gewiß wahr, ohne daß sie darum den mindesten Anspruch auf Objektivität hätten. Vielmehr sei die formale Logik sogar verbunden, „von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede zu abstrahieren".[8] Die Objektivität fällt also auch nicht ausschließlich in das Gebiet der formalen Logik, in die Lehre vom Verstande. Da nun aber alle Objektivität wahr sein muß, und doch nicht alle Wahrheit objektiv sein soll, so folgt, daß die Objektivität noch ein Prinzip mehr haben muß als die formal logischen Prinzipien, das sie eben zur Objektivität macht.

Wir ziehen hieraus als zweiten Fundamentalsatz diesen: Die Objektivität ist, ebensowenig wie eine bloße Gegebenheit, ein bloß logisches Phänomen, sondern erwächst aus verschiedenen Wurzeln oder **Elementen** des Geistes. Wir wollen es nun versuchen, die Gesamtheit dieser Elemente unter einen Namen zu fassen.

III. Die Form der Objektivität.

1. Das Wesen der Objektivitätsform.

Stadler hat, offenbar in Erinnerung an eine ähnliche Ausdrucksweise bei Kant[9], die formalen Verbindungen symbolische, die objektiven Verbindungen reale Synthesen genannt.[10] Diese Ausdrücke sind ganz geschickt; dennoch aber ist die gewöhnliche kantische Redeweise eindrucksvoller, wenn sie die erwähnten Synthesen als reflexive und konstitutive Formen bezeichnet. Objektivität kommt nicht den reflexiven, sondern ihrem Widerspiel, den konstitutiven Synthesen zu. Konstitutive Synthesen sind solche, in denen ich nicht auf das Denken, sondern auf das Erkennen des Gegenstandes aus bin. Das Erkennen ist eine Konstruktion der Begriffe im Material der Anschauung, mithin eine eigentümliche Verbin-

[8] B. IX. — [9] VIII. 585.

[10] Stadler: Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der kantischen Philosophie. Leipzig 1876. S. 91.

dung von Logik und Sinnlichkeit. Das Recht der Sinnlichkeit gegenüber der Logik nun kommt in der Bestimmung zum Ausdruck, daß nur die konstitutiven, das ist die auf Sinnlichkeit bezogenen Synthesen objektiv sein sollen. Das Recht der Logik gegenüber der Sinnlichkeit wiederum findet einen eigenen Ausdruck in dem Postulat, daß alles objektive Erkennen aus einem Prinzip gebaut sein müsse, dadurch es „nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen[11] zusammenhängendes System wird".

Diesen eigentümlichen logischen Formwillen der konstitutiven, das heißt also der objektiven Synthesen fassen wir zu unserem dritten Fundamentalsatz zusammen: Alle Objektivität als Einzelphänomen ist nur unter der Bedingung eines letzten **Systems** als ihrer definitiven Form möglich. — Die drei so gewonnenen Sätze geben den Grundriß für unseren Aufbau der kantischen Objektivitätstheorie. Wir werden, ihnen folgend, in einem ersten Teile von den erkenntnistheoretischen Bedingungen der Objektivität handeln. In einem zweiten Teil sind die Elemente der Objektivität, gewissermaßen die Materialien, aus denen sie sich aufbaut, zu prüfen. Ein dritter Teil endlich wird mit der allumfassenden systematischen Einheitsform der Objektivität sich zu beschäftigen haben.

2. Die Entwicklung der Objektivitätsform.

Als eine historische Tatsache werden wir es zunächst hinnehmen müssen, daß dieses definitive System bei Kant mehrere verschiedenartige Formulierungen gefunden hat. Diese Tatsache kann eine doppelte systematische Folge haben: die definitiven Gestaltungen können beziehungslos nebeneinander stehen, oder sie können in sich einen Fortgang haben. Unsere späteren Erwägungen werden für die zweite Ansicht sprechen.

Dann ist in der kantischen Lehre von den Objektivitätsformen als dauerndem Besitztum des Menschengeistes ein konstanter von einem variabeln Faktor zu unterscheiden. Der konstante Faktor muß in einer jeden möglichen Begründung der systematischen Formen wiederkehren; der variable Faktor bringt es mit sich, erstens, daß es eine Reihe von Begründungsmöglichkeiten der Wissenschaft geben

[11] B 673.

kann, die alle unvollständig sind, ohne daß eine falsch zu sein braucht, zweitens, daß innerhalb dieser einzelnen Möglichkeiten ein methodischer Fortschritt statthaben kann. Der variable Faktor ist es mithin, der eine Geschichte der kantischen Objektivitätsideale möglich macht. Diese Geschichte ist, wenigstens bei Kant, eine Geschichte im Hegelschen Stil, nämlich die Entwicklung einer Idee: die Objektivitätsgestaltung der Kritik der Urteilskraft ist, wie wir zeigen werden, nicht nur die historische, sondern auch die systematische Folge der Objektivitätsform der Kritik der reinen Vernunft.

In der Kr. d. r. V. bestimmt die Idee der Mathematik (in der transzendentalen Ästhetik) die Auswahl der reinen Anschauungsformen, die Idee der formalen Logik (in der transzendentalen Logik) die Auswahl der reinen Verstandesformen. Mathematik und formale Logik zusammen messen als reine Naturwissenschaft oder transzendentale Logik das Gesamtgebiet der Objektivität aus. In der Kritik der Urteilskraft führt ein erweiterter Naturwissenschaftsbegriff zu einem erweiterten Deduktionsprogramm und zu einem erweiterten Objektivitätsgedanken.

Wie die Kr. d. U. die Vorstellung einer reinen aprioristischen Wissenschaft verläßt, so müßte sie auch den Gedanken einer vollständigen Ableitung der Kategorien verlassen. Da dieser Gedanke aber noch als rudimentäres Lehrstück sich in ihr erhalten hat, so drängt Kants eigentlicher Kritizismus auch über die Fassung in der Kr. d. U. hinaus, und die Kantdarstellung kann nur in einer Kantkritik enden.

Dieser veränderliche Bestandteil der kantischen Objektivitätsform bestimmt die Disposition des letzten Teiles der Kantdarstellung, und leitet zugleich über zu dem dritten Hauptteil der Arbeit, der Kantkritik. Der letzte Teil der Kantdarstellung bildet mit der versuchten kritischen Weiterführung der kantischen Philosophie ein zusammenhängendes Ganzes, denn es ist *eine* fortgehende Aufgabe, die in dem einen Teil da aufgenommen wird, wo sie in dem anderen hingebracht ist. Der Fortgang aber geschieht in drei Etappen, von denen die ersten beiden noch in die Grenzen der Kantdarstellung fallen, während die dritte im Gebiet der Kantkritik liegt.

Die erste Etappe gibt die kantische Lehre mit ihrer ursprünglichen Vorstellung von Logik und Naturwissenschaft, das heißt die Objektivitätslehre der Kr. d. r. V. Die zweite Etappe geht bis zu

den letzten Veränderungen, die sich noch innerhalb der kantischen Lehre durch die Bereicherung des Begriffes der Naturwissenschaft vollziehen.

Es werden auf dieser Strecke die Wandlungen jener Gebilde verfolgt, die für Kant den Inbegriff alles Wissens bilden, von der Frühzeit bis zur Spätzeit seines Kritizismus. Die dritte Etappe, die Kantkritik, enthält die Erwägungen darüber, wie sich des weiteren die Objektivitätslehre umgestalten muß, wenn ein neuer Begriff von Logik und Wissenschaft überhaupt in sie eintritt. Es soll hier gezeigt werden, daß man ebenso über die Kr. d. U. hinausgehen muß, wie diese über die Kr. d. r. V. und diese wieder über Hume hinausging, wenn die einmal angenommene gedankliche Tendenz, von der die genannten Werke Kants nur einzelne, unvollständige Enthüllungen sind, gewahrt werden soll.

Die Kontinuität aber, die in diesen Idealen waltet, beruht darauf, daß es ein Prinzip ist, das sie ineinander überführt. Die Einheitsformen der kantischen Philosophie verhalten sich zueinander wie Variationen über ein gegebenes Thema, die einen ganz bestimmten rhythmischen Fortschritt zeigen, der die Hauptabsicht immer klarer hervortreten läßt, der das Objektivitätsideal der Kr. d. r. V. in das der Kr. d. U. und dieses weiter zu der geforderten Neugestaltung des Objektivitätsbegriffes erhebt.

Dieses Prinzip liegt durchaus in der Richtung des allgemeinen Gedankenfortschrittes, der von der Kr. d. r. V. über die Kr. d. pr. V. zur Kr. d. U. und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft führt, und dann noch wie eine unausgenutzte, überschießende Kraft über die kantische Philosophie hinausströmt. Der Fortgang bietet zwei Ansichten, eine analytische und eine synthetische. Auf der analytischen Seite wird immer schärfer die Norm von der Allgemeinheit gesondert; auf der synthetischen werden die Interessen des Kritizismus zu einem immer stärkeren Konvergieren auf die Wirklichkeit, oder, da diese in einem System der Transzendentalphilosophie immer nur durch eine Form vertreten sein kann, auf die Individualität, gebracht.

In der Kritik der reinen Vernunft fallen die Begriffe Norm und Allgemeinheit noch durchaus zusammen, „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit[12] gehören unzertrennlich zueinander". Infolge

[12] B. 4.

davon verhält sich die Kritik durchaus ablehnend gegen den Begriff der Individualität; sie versichert ausdrücklich, daß alle ihre Begriffe nur auf die Gemeinsamkeiten der Dinge gingen, und daher nie auf ein Individuum[13] bezogen sein könnten. Dem individuellen Fall kommt keinerlei Selbständigkeit, ja nicht einmal „Zufälligkeit" seiner allgemeinen Regel gegenüber zu[14]: „Es hat aber die Transzendentalphilosophie das eigentümliche, daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln) . . . zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen."

Die Kr. d. pr. V. muß, um ihre Problemstellung überhaupt vollführen zu können, die Begriffe „Norm" und „Allgemeinheit" trennen. Ihr Problem ist es, zu zeigen, wie die individuellen Handlungen eines individuellen Menschen Allgemeingültigkeit haben können. Dies ist so lange ein Widerspruch, als die Gültigkeit von einer generellen Verallgemeinerung abhängt, und das Individuum nicht zu verallgemeinern ist. Soll das Moralprinzip gerettet werden, so müssen „Allgemeinheit" und „Gültigkeit" auseinander treten; es muß eine individuelle Handlung normativ sein können, auch wenn sie nie verallgemeinert werden kann. Die Allgemeinheit sinkt damit zu einem einzelnen und relativ zufälligen Charakteristikum der normativen Geltung herab. Mit voller Deutlichkeit zeigt der Ausdruck Autonomie, wie sich das Normative gegenüber dem Allgemeinen verselbständigt, wenn man bedenkt, daß dieses αὐτός jederzeit im Individuum ist. Indessen bleibt diese Trennung praktisch bedeutungslos, denn die Kr. d. pr. V. kennt die individuelle Persönlichkeit nicht als zeitliches Individuum, sondern immer nur als individuellen Kreuzungspunkt zeitloser Gesetze, und ein Gedanke der Metaphysik der Sitten spricht noch in diesem Sinne mit Bedauern davon, daß kein „System der Freiheit, gleich einem Systeme der Natur" möglich sei.[15]

Die Kr. d. U. bringt eine strenge Trennung von Norm und Allgemeinheit in ihrer Entdeckung der „subjektiven Allgemeinheit". In ihrem ersten Teile bleibt diese Allgemeinheit beim Ästhetischen und Personalen stehen. Hier soll sie erklären, wieso die Schöpfungen des Genies, eines einzelnen, geschichtlich bedingten Individuums, mit dem Anspruch auf Anerkennung durch jeden Geschmack auftreten

[13] V. 684. — [14] V. 174. — [15] VII. 15.

können. Wenn nun freilich die moderne Auffassung des berühmten Satzes „das Genie schaffe wie die Natur" gern nur die individuelle Ursprünglichkeit betont, so wird man darauf aufmerksam machen dürfen, daß Natur „der Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, das ist nach Gesetzen" ist. Mithin erschöpft diese Bestimmung des Genies nicht auch nebenbei den Begriff der Individualität, denn die Individualität interessiert diese Definition ja nur genau so weit, als sie Regel ist. Auch im Ästhetischen liegt für Kant der Ton in dem Wort Selbstgesetzlichkeit nicht auf selbst, sondern auf Gesetzlichkeit.

Im zweiten Teil der Kr. d. U. rückt die subjektive Allgemeinheit ins Theoretische und Gattungsmäßige. Es wird hier die Spezies Mensch oder auch die „endliche Vernunft überhaupt" als ein Individuum ein Subjekt angesehen, das befugt ist, gewisse Sätze zum eigenen Gebrauch als wahr anzunehmen, ohne diese jedoch einer anders konstruierten Vernunft zumuten zu dürfen. Dieses merkwürdige Verhältnis von rein theoretisch und anthropologisch begründeter Wahrheit hat uns noch später zu beschäftigen. Hier genügt es festzustellen, daß der zweite Teil der Urteilskraft, ebenso wie der erste, durchaus die Fragen der subjektiven und nicht der objektiven Allgemeinheit behandelt, ohne doch eine methodische Stellung zum Individualitätsproblem zu nehmen.

Die Religionsphilosophie endlich hätte sich weit mehr als die Kr. d. pr. V. mit dem Individualitätsproblem auseinandersetzen müssen. Denn sie geht nicht auf ein zeitloses und individualitätsloses Gesetz unserer Handlungen, sondern auf deren Inhalte, und diese sind jederzeit individuell. Wiederum aber schiebt Kant das Problem zurück. Er erkennt zwar an, daß nur Individuen die ethische Idee realisieren, aber zwischen die einmalige Handlung und den absoluten Wert schiebt er den abstrakten Wert des Gattungsideals, ohne dessen Vermittlung keine individuelle Handlung des absoluten Wertes teilhaftig wird. So sind denn auch schließlich seine Betrachtungen über die Geschichte und über die Werte, die sich in ihr verwirklichen, durchaus ethisch generalisierend und systematisierend, denn er setzt allerorten nicht das Individuum[16], sondern den abstrakten

[16] Vergl. Troeltsch: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Berlin 1904.

Gattungstyp voraus. Derart schreitet Kant mehr und mehr zur Individualität fort, ohne sie je zu erreichen.

Der Tatsächlichkeit dieses asymptotischen Fortschrittes aber entspricht, für das Objektivitätsproblem wenigstens, auch eine Vernünftigkeit. Hier ist diese Entwicklung gefordert durch die kritische Hauptaufgabe: den Gegenstand der Wahrnehmung zu objektivieren. Soll dieses Postulat gewissenhaft durchgeführt werden, dann darf man nicht, wie dies Kant selbst tat, statt des empirisch vorhandenen Gegenstandes sozusagen seine naturwissenschaftliche Substanz setzen. Dann muß man bedenken, daß „Gegenstand der Wahrnehmung" doch eben „Gegenstand des unmittelbaren Erlebens" heißt. Dies unmittelbare Erleben aber ist durchaus vorwissenschaftlich, also auch vornaturwissenschaftlich. In seinem stets unerschöpften Reichtum zeigt es nicht nur die Eigentümlichkeiten, denen später in der Naturwissenschaft eine normative Gestalt gegeben wird, sondern noch unzählige andere. Im einfachen Auffassen und Verstehen der Welt zum Beispiel, also in der logischen Stellungnahme zum unmittelbaren Erleben, das uns hier allein angeht, sind nicht nur naturwissenschaftliche, sondern auch geschichtliche Gestaltungen des objektiven Geistes vorgebildet, und es ist Willkür, nur einer Art des verstandesmäßigen Erlebens die Fähigkeit zuzutrauen, sich dermaleinst zu einem allgemeingültigen Gebilde auszuwachsen. Dazu kommt, daß die geschichtliche Erfahrung in einem weit ungezwungeneren Sinne „gegenständig" ist als die naturwissenschaftliche, mithin von dem kritischen Postulat aus ein weit größeres Recht hat auf begriffliche Ausgestaltung.

Nun kann die Transzendentalphilosophie den Gegenstand der Wirklichkeit stets nur als den Gegenstand der Wissenschaft nach erzeugen, da ihr „Machen" an der Gegebenheit als solcher immer versagt. Da es gleichwohl ihre Aufgabe ist, den Gegenstand zu objektivieren, und sie ihn in seiner Unmittelbarkeit nie erreichen kann, so bleibt ihr als δεύτερον πλοῦς nur übrig, zur Wissenschaft zurückzukehren. Aber sie kehrt bereichert zurück: sie trägt ihren Zug zur Individualität in die Wissenschaft hinein.

Damit ist das gesuchte Prinzip des Fortschrittes gefunden. Der notwendige Gang des Objektivitätsprinzipes ist der vom Allgemeinen zum Besonderen, da es eben nicht vom Besonderen zum Allgemeinen gehen kann. Kant trieb der Wunsch, dieser Aufgabe des

Kritizismus gerecht zu werden, dazu, seine Naturbegriffe immer mehr und mehr zu spezifizieren, um so den „Gegenstand" in immer neuen Hinsichten aus seiner Gegebenheit erlösen und ihn zum Glied wissenschaftlicher Reihen und Zusammenhänge machen zu können. Sein Objektivitätsideal erscheint in der Kr. d. r. V. wie ein breiter Strom, der groß und geschlossen durch das Land fließt, in der Kr. d. U. wie ein Netz von kleinen Gräben, die allerorten den Boden durchsetzen und tränken. Ohne Bild, Kant hat die Forderung, den Gegenstand des unmittelbaren Erlebens zu objektivieren, dazu geführt, die Grenzen seiner Begriffsbildung so weit auszudehnen, als dies nur möglich war. Wohin sie uns führen soll, wird der letzte Teil dieses Buches lehren.

IV. Übergang zur Einzelbetrachtung der Bedingungen.

1. Einfluß der Bedingungen auf die Definition der Objektivität.

Einstweilen haben wir gezeigt, daß die Objektivität Bedingungen, Elemente und Formen hat. Wir werden diese drei Faktoren zwar in drei gesonderten Kapiteln abhandeln, dabei aber natürlich nie vergessen, daß Bedingungen, Elemente, Formen abhängige Variabeln sind, daher denn andere Bedingungen und Elemente andere Formen geben. Die Bedingungen sind der Gegenstand der nächsten Gedankenreihen. Wir werden sie in diesen zunächst einmal als ein Ganzes betrachten, damit wir dann auf ihre Einzelheiten eingehen können, ohne einseitig zu werden.

Wir unterscheiden drei Bedingungen: Die metaphysische Deduktion, die transzendentale Deduktion, die mögliche Erfahrung. Ebenso unterscheiden wir drei allgemeine Erkenntniswerte, von denen diese Bedingungen nur die äußeren Formen sind: den Ursprünglichkeitswert, den Einheitswert, den Erfüllungswert. Diese Werte stehen in einem unzerreißbaren Zusammenhang mit den historischen Einheitsformen der kantischen Philosophie. Es wird sich zeigen, daß der Wahrheitswert der transzendentalen Deduktion der einheimische Wahrheitswert des Systems der Kr. d. r. V. ist, während die mögliche Erfahrung auf das System der Kr. d. U. hinaus will, und die metaphysische Deduktion der gemeinsame Unterbau aller Objektivitätsideale ist. So erscheinen die späteren konkreten Gestaltungen der Objektivität schon in ihren Bedingungen in Reinheit vor-

gebildet, oder es scheinen die Bedingungen die idealen Richtpunkte zu geben, auf die zu sich die Objektivität entwickeln muß.

Bedingungen und Formen sind also überhaupt nur deshalb zu trennen, weil die Formen die Tendenzen der Bedingungen ausgestalten. Diesen Zusammenhang von Form und Bedingung werden wir zunächst in der umgekehrten Richtung ausnutzen, denn er gibt uns die Möglichkeit, zur Einführung in die Bedingungen an Bekanntes, an das gegebene Formideal der Kr. d. r. V. anzuknüpfen.

Dieses läßt sich, wie eine mathematische Formel, aus zwei Grundkomponenten entwickeln; aus dem Wunsch, die einzelnen Bedingungen der Wissenschaft in einem geschlossenen Erklärungszusammenhange vorzuführen, das heißt aus der transzendentalen Deduktion, und aus einer bestimmten Vorstellung vom Wesen dieser Wissenschaft, das heißt aus der möglichen Erfahrung. Diese beiden Grundmotive zeigen sich wirksam zunächst in der Definition und dann in der Lehre von der Objektivität, wie sie die Kr. d. r. V. bietet.

Wir suchen zunächst die Definition der Objektivität auf, und setzen als solche zwei besonders charakteristische Stellen aus der Kr. d. r. V. hier hin:

„Objekt aber ist das[17], in dessen Begriffen das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist". Und: „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird". Besonders dieser letzte Satz zeigt mit vollkommenster Deutlichkeit ebenso das Programm, wie die Einschränkung des Programmes. Erstens wird hier der einheitliche Erklärungszusammenhang, die Gruppierung des Denkens um einen zentralen Wert gelehrt, nur von dem Makrokosmos des Erkennens, dem All der Regeln, auf den Mikrokosmos des Erkennens übertragen, auf den einzelnen Gegenstand als individuellen Regelkomplex. Zweitens tritt sogleich die Forderung hinzu, diese Einheit

[17] B. 137. — [18] B. 242—243.

nun auch sinnlich in einer ganz bestimmten Form zu konstruieren. Die illustrierende Sinnlichkeit, und zwar die mathematische, ist also dem naturwissenschaftlichen Zeitalter für die Begründung der Objektivität ebenso notwendig, wie die verbindende Einheit. Die Definition ist mithin gleichmäßig auf beide Werte eingestellt.

2. Einfluß der Bedingungen auf die Lehre von der Objektivität.

Die Definition der Objektivität führt herüber zur Lehre von der Objektivität. Es steht von vornherein zu vermuten, daß hier die beiden Gedankenmotive der Definition nun ganz in den Vordergrund treten werden. In der Tat beherrschen sie die Kr. d. r. V. so sehr, daß sie das dritte Objektivitätsprinzip, das uns die Definition noch nicht kennen gelehrt hat, fast verdunkeln.

Gleichwohl könnten sie ohne dieses nicht sein. Denn die transzendentale Deduktion ist ein rein architektonischer Wert, der jedes gegebene Material gestalten kann. Sie ist, als einheitlicher Erklärungszusammenhang gedacht, die eigentliche erkenntnistheoretische Substanz der formalen, das heißt, nach Kant, der inhaltlosen Logik; die mögliche Erfahrung tritt darum mit ihren beiden inhaltlichen Bestimmtheiten, mit Raum und Zeit, als ein relativ zufälliges an sie heran. Dennoch aber sollen transzendentale Deduktion und mögliche Erfahrung in einem Verhältnis der Notwendigkeit zueinander stehen, denn sonst wäre die transzendentale Logik unmöglich. Formale und transzendentale Logik sind gleichbedeutend mit konstitutiver und reflexiver, mit realer und symbolischer Synthesis. Beide sind geschieden durch das Objektivitätsprinzip der hinzutretenden oder fehlenden möglichen Erfahrung. Soll nun hier irgendwelche Gesetzlichkeit walten, so muß es ein drittes Prinzip geben, das es verstattet, diese Synthesen noch unabhängig von Symbol und Realität zu fassen.

Dies Prinzip ist die metaphysische Deduktion. Sie sucht die Einheitsfunktionen, die Wissenschaftsmöglichkeiten des Verstandes in ihrem Ansichsein auf und vermittelt so zwischen konstitutiver und reflexiver Logik, die beide diese Ursprünglichkeiten in verschiedenen Ausdeutungen verwenden. Dabei bleibt sie natürlich auf die formalen und realen Darstellungen angewiesen, denn ihre Ergebnisse sind vollkommen gestaltlos. Derart hängt sie mit den anderen Prinzipien aufs innigste zusammen, und diese wechselseitige Unentbehr-

lichkeit weist alle drei Prinzipien als echte Mittel der kritischen Philosophie aus.

Wir haben vorhin eine Stelle angeführt, die die transzendentale Deduktion und die mögliche Erfahrung vereint am Werke zeigte; wir wollen jetzt der metaphysischen Deduktion ihr Recht widerfahren lassen und durch eine andere Kantstelle erläutern, wie ihre Verbindung mit der transzendentalen Deduktion zu denken sei. „Wenn ein System so beschaffen ist, daß *erstlich* ein jedes Prinzip in demselben für sich erweislich ist[19], *zweitens* daß, wenn man ja seiner Richtigkeit wegen besorgt wäre, es doch auch als bloße Hypothese unumgänglich auf alle übrigen Prinzipien desselben als Folgerungen führt; so kann gar nichts mehr verlangt werden, um seine Wahrheit anzuerkennen."

Dieser Satz nennt die metaphysische Deduktion an erster, die transzendentale Deduktion an zweiter Stelle. Das soll uns ein Wink sein für die Anordnung unserer Arbeit: wir wollen zuerst von der metaphysischen, dann von der transzendentalen Deduktion und schließlich von der möglichen Erfahrung handeln.

Ehe wir aber die metaphysische Deduktion als die erste in unsere Kreise ziehen, wollen wir ihren logischen Ort im System der Transzendentalphilosophie bestimmen. Die angeführte Stelle aus Kant gab als eigentümliche Leistung der metaphysischen Deduktion diese an: die Prinzipien *für sich* zu erweisen. Das ist nun unbedingt notwendig, und zwar aus folgendem Grund. Es ist der Fundamentalsatz der kantischen Erkenntnistheorie, daß alle transzendentale Nachforschung von *einem* Prinzip geleitet sei: der Beziehung auf mögliche Erfahrung. Dies Prinzip ist nur dann durchzuführen, wenn man a priori ein Bild dieser möglichen Erfahrung hat, welche die transzendentalen Begriffe rechtfertigen soll. Hinwiederum aber besteht diese mögliche Erfahrung nur wieder aus jenen Begriffen, die durch sie gerechtfertigt werden sollen, und man schließt im Zirkel, wenn man Begriffe durch das rechtfertigt, was sie selbst erst rechtfertigen sollen. Dieser Zirkel kann nur dann vermieden werden, wenn die Begriffe a priori noch ein anderes Objektivitätsprinzip haben, durch das sie in notwendiger Weise gegeben werden, durch das sie auf Grund eines anderen Rechtstitels als des „ob-

[19] VIII. 573.

jektiven Grundes der Möglichkeit der Erfahrung" eingesetzt werden. Dies Prinzip darf deshalb nicht wieder die mögliche Erfahrung sein, sondern kann nur in einem neuen Erkenntniswerte liegen, der sich als der der metaphysischen Deduktion herausstellen wird.

Man kann diesen Gedanken noch anders wenden und sagen: Ist mögliche Erfahrung der Rechtsgrund der Begriffe a priori, so sind zwei Fälle möglich. Entweder ist die mögliche Erfahrung ein schlechthin notwendiges Faktum, dann gelten die Begriffe, weil sie zu ihr in Beziehung stehen, oder die Begriffe gelten schlechthin, dann gilt auch die Erfahrung, weil sie aus ihnen besteht. Ob nun die Erfahrung den Begriffen oder die Begriffe der Erfahrung vorangehen, ist eine Frage, die zurücktreten kann, weil es notwendig ist, zuerst die andere Einsicht zu würdigen: daß in jedem Fall der Begriff eines notwendigen Faktums gefordert ist, und mit diesem Begriff ein Prinzip: die metaphysische Deduktion.

So ist es denn ein Formwille, der die ganze kantische Lehre von der Objektivität beherrscht. Metaphysische Deduktion, transzendentale Deduktion und mögliche Erfahrung sind Größen, die einander fordern; wenn die eine gegeben ist, müssen die anderen mit erscheinen. Dies wird sich auch bestätigen, wenn wir jetzt von den drei Prinzipien die metaphysische Deduktion als erste losgelöst betrachten.

Erstes Kapitel.

Die Bedingungen der Objektivität.

I. Die metaphysische Deduktion.

1. Darstellung.

a. Das Verhältnis der metaphysischen Deduktion zu den anderen Objektivitätsprinzipien.

Im ersten Absatz der transzendentalen Ästhetik gibt Kant der metaphysischen Deduktion diese Aufgabe: „Ich verstehe aber unter Erörterung (expositio) die deutliche (wenngleich nicht ausführliche) Vorstellung[20] dessen, was zu einem Begriffe gehört; metaphysisch aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff a priori gegeben darstellt." Die Bedingungen aber, unter denen ein Begriff a priori gegeben ist, sind diese: „Findet sich also erstlich ein Satz[21], der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil a priori; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein notwendiger Satz giltig ist, so ist er schlechterdings a priori."

Diese Stelle redet von einem a priori, das man ein steigerungsfähiges nennen könnte, denn das a priori in dem zweiten Teil des Satzes erscheint durch das beigefügte Wort „schlechterdings" gegenüber dem erstgenannten a priori als vollständiger. Dieses allmähliche Inerfüllunggehen des a priori wird uns sofort vertraut anmuten, wenn wir jetzt den ersten Teil des Satzes mit der zuerst zitierten Stelle aus der transzendentalen Ästhetik zusammenstellen. Wir erkennen dann sofort in ihm eine Charakteristik des metaphysischen a priori. Auch der zweite Teil des Satzes spricht von nichts Fremdem, denn der Gedanke des Erklärungszusammenhanges

[20] B. 38. — [21] B. 3.

zeigt, daß es sich um Ergebnisse der im Eingang charakterisierten transzendentalen Deduktion handelt. Die transzendentale Deduktion ist also die Erfüllung der metaphysischen, oder die metaphysische ist eine Vorarbeit zur transzendentalen.

In dem gleichen Verhältnis, dem des Versprechens zur Erfüllung, steht die metaphysische Deduktion zur möglichen Erfahrung. Sie sucht die Ursprünglichkeiten des Denkens auf, aber findet diese als vollkommen gestaltlos vor. Sie *sind* allererst etwas, sobald sie in einer *möglichen Erfahrung* dargestellt sind. Außerhalb dieser sind sie nur Gedankendinge. So gleichen die Ergebnisse der metaphysischen Deduktion den Schriftzeichen der Hebräer. Die mögliche Erfahrung bringt die Vokale hinzu, und macht es allererst ausführbar, die unaussprechbaren Konsonanten in ein Lautgebilde zu bringen. Die transzendentale Deduktion stellt den Zusammenhang her, und läßt die vereinzelten Zeichen als Glieder eines sinnvollen Ganzen erscheinen.

Die metaphysische Deduktion hat, ohne Bild, den beiden anderen Objektivitätsprinzipien gegenüber den Charakter einer Vorarbeit. Die logische Notwendigkeit dieser Tatsache wird klar werden, wenn wir den eigentümlichen Wahrheitswert der metaphysischen Deduktion kennen lernen werden, der sich auf den ersten Blick gar nicht in das innerste Wesen des Kritizismus hineinschickt.

b. Das negative Prinzip der metaphysischen Deduktion.

Die metaphysische Deduktion soll Sätze aufsuchen, die zugleich mit ihrer Notwendigkeit gedacht werden. — Sie hat mithin als Prinzip ihrer Auswahl ein *psychologisches* Kriterium. Wir wissen aber, daß die Psychologie keine Stelle in der Transzendentalphilosophie hat; folglich kann die metaphysische Deduktion, wenn sie auch nur das *Faktum* der Notwendigkeit der Psychologie entnimmt, doch nur ein Vorverfahren zur Transzendentalphilosophie sein. Dies zeigt sich dem auf die Eigentümlichkeiten des Kritizismus eingestellten Blick auch daran, daß sie, im Gegensatz zu den beiden anderen Objektivitätsprinzipien, die aus einer quaestio iuris entspringen, aus einer quaestio facti hervorgeht.

Indessen hat die metaphysische Deduktion das Eigentümliche, daß sie die Psychologie zwar braucht, aber nicht eigentlich meint, daß die Psychologie nur darum als Glied in ihren Prozeß tritt, da-

mit sie später wieder ausgeschaltet werde. Sie braucht das Faktum der Notwendigkeit, das auf der einen Seite psychologisch gegeben sein muß, ohne doch andererseits eine psychologische Begründung zu vertragen. — Anders ausgedrückt, der eigentliche transzendentale Konstruktionsgedanke der metaphysischen Deduktion ist der eines Parallelismus, oder, wenn man den Ausdruck durchgehen lassen will, einer Koinzidenz zweier Reihen. Die psychologischen Unauflösbarkeiten des Bewußtseins sind gleichzeitig Größen einer Reihe vollkommen anderer Ordnung. Es muß also, da der Wert der metaphysischen Deduktion nicht in der Psychologie liegen kann, die Unauflösbarkeit, oder, positiv ausgedrückt, die Ursprünglichkeit einen Wert oder eine Wertreihe eigener Art bilden.

Wir wollen bei dem Ausdruck „Unauflösbarkeit" stehen bleiben, und sehen, ob das negative Verfahren, das er anzeigt, imstande ist, das eigentümliche Wertprinzip der metaphysischen Deduktion freizulegen.

Die negative Verfahrungsweise der metaphysischen Deduktion ist, überall da eine letzte Eigentümlichkeit des Bewußtseins anzunehmen, wo es sich um eine „ursprüngliche Zusammenfassung des Mannigfaltigen" handelt, das heißt um ein synthetisches Produkt, das mehr ist als die Summe der Bestandteile, die in dasselbe eingegangen sind. Das Beispiel eines metaphysischen a priori, des Raumes, wird dies klar machen. Wäre der Raum, wie die englischen Psychologen wollten (Bain), ein einfaches Assoziationsprodukt aus spezifischen Sinnesempfindungen und Bewegungsempfindungen, so müßte sich dieses Produkt in seine Elemente zerlegen lassen, was bekanntlich unmöglich ist. Es findet also jedenfalls das statt, was Mill eine „psychische Chemie" nennt, das heißt es entsteht ein Produkt, das sich aus der vergleichenden Betrachtung seiner Elemente nicht vorhersehen ließ.

Hier zeigt es sich aber, daß dieses negative Verfahren nicht ausreichend ist. Mit dem Merkmal der Ursprünglichkeit nämlich sind auch völlig empirische Gebilde ausgestattet. So kann man zum Beispiel die Wirkung eines Akkordes nicht im mindesten vorhersehen, wenn man nur seine Teiltöne kennt; der Akkord ist diesen gegenüber genau so etwas Neues wie der Raum gegenüber den Empfindungen. Wir werden doch aber nicht die Verschmelzung der Töne zu einem Akkorde mit der Verschmelzung der Sinnesempfindungen zur Raum-

anschauung auf eine Stufe setzen wollen. Das negative Prinzip ist also für sich unzureichend.

c. Das positive Prinzip der metaphysischen Deduktion. Falsche und richtige Begründungen.

Es muß demnach zu der Unauflösbarkeit noch irgendein auszeichnendes Merkmal positiver Natur hinzutreten. — Unsere früheren Feststellungen geben es schon an die Hand, daß die Ursprünglichkeiten dieses positiven Wertes jedenfalls nicht durch eine psychologische Begründung teilhaftig werden. Dennoch hat man eine solche versucht, und zwei Formen für sie ausgebildet, eine individuell-psychologische und eine gattungs-psychologische. Die individuelle Form behauptet das „Angeborensein" dieser irrationalen Reste; die gattungspsychologische macht sie zu Eigentümlichkeiten der Organisation der Art. Beide Begründungen sind unzulässig.

Die erste Begründung ist sachlich deshalb unmöglich, weil Angeborensein nicht im mindesten ein Kriterium für Wahrsein ist; und historisch deshalb, weil Kant auf das schärfste gegen die Annahme eingeborener Vorstellungen protestiert hat.

In dem Gedankengang der zweiten Begründung, in dem Zurückführen dieser Eigentümlichkeiten auf eine allgemeine Organisation der menschlichen Vernunft, kann man nur ein Zurückschieben der Schwierigkeit vom Individuellen ins Gattungsmäßige sehen. Da diese Art des Platonismus uns aber bereits im ersten Teile des Buches beschäftigt hat, so kann füglich auf die dortigen Widerlegungen verwiesen werden. Statt dessen mag hier ein Protest Kants seinen Platz finden.

„Die Kritik[22] erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehöret hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in

[22] VI. 37. cf. Akademieausgabe XI. 80. Seitenanfang.

ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande.[23] Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen, und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren." Dieser Satz ist abschließend und weiterführend; er lehnt die falsche Begründung ab, und er deutet an, wie man in stichhaltiger Weise jenem Ursprünglichkeitswert eine positive Bedeutung beilegen könne. Indessen ist er im Ausdruck nicht glücklich; schon deshalb nicht, weil es das zweideutige „angeboren" beibehält, und so den Gedanken eines keimartigen Vorhandenseins der in Rede stehenden „Vorurteile" nahe legt. Wir wählen darum lieber einen eigenen Übergang zur Darstellung der positiven Leistung der metaphysischen Deduktion.

Der negative Teil hatte uns einen Begriff des Ursprünglichen gegeben, der für unsere Zwecke zu weit war, da er auch solche Ursprünglichkeiten in sich faßte, die keinerlei Bedeutung für die Objektivität haben. Es gilt also unter diesen Ursprünglichkeiten zu wählen, und diese Möglichkeit soll das positive Kriterium gewähren. Man konnte zunächst glauben, es in der möglichen Erfahrung zu besitzen. Da diese eine ganz bestimmte Gestalt und Absicht hat, so könnte sie aus dem Strom des Erlebens eine Reihe von Allgemeinbegriffen herausheben und nach diesen unter den Ergebnissen der metaphysischen Deduktion auswählen. Die Residua des Bewußtseins wären denn Bruchstücke und Andeutungen der Wissenschaft.

Hier wird eine Selbstverständlichkeit der „möglichen Erfahrung", das ist der Formen von Raum und Zeit vorausgesetzt, die keineswegs der Wirklichkeit entspricht. Die beiden Verhältnisbegriffe der Sinnlichkeit werden von Kant selbst gelegentlich „zufällig" genannt; daher kann in ihnen kein allgemeingültiges Prinzip der Auswahl liegen. Der Ausdruck „zufällig" klingt paradox; man muß daher das, was er meint, in die gewöhnliche Sprache des Kritizismus übersetzen. Die Verhältnisbegriffe sind bestimmte Verfahrungsweisen des Geistes, welche darauf abzwecken, die Wirklichkeit in einem ganz bestimmten Sinne zu verdolmetschen. Werden sie nun zufällig genannt, so kann dies nur heißen, daß es andere Verfahrungswei-

[23] Hierzu VIII. 689. Seitenende.

sen gibt, die genau dasselbe leisten, und denen sie nicht ohne anderweitige Gründe vorgezogen werden dürfen. Das eigentlich Feststehende ist also nicht die gewöhnliche dreidimensionale Verfahrungsweise des Raumes und die eindimensionale der Zeit, sondern nur die allgemein raumzeitliche Tendenz, möchte ich sagen, von der Raum und Zeit in der uns vertrauten Ansicht nur relativ zufällige Ausgestaltungen sind.

Es ist nun festzustellen, was diese „Tendenz" eigentlich ist, und wo ihr logischer Ort im System der Transzendentalphilosophie sich befindet. Wir benutzen zu diesem Zwecke die Spekulationen eines anderen Philosophen der Mechanik, die in diesem Punkte entwickelter sind als die kantischen.

Der französische Physiker Poincaré sagt in seinem Buche[24]: La science et l'hypothèse, das Objekt der Wissenschaft seien nicht die Dinge selbst, sondern die Beziehungen zwischen den Dingen; außer diesen Beziehungen gebe es keine Realität noch Wissenschaft. Das ist durchaus kantisch gedacht: bei notwendigen Beziehungen waren ja auch wir angekommen. Und nun kommt eine Gedankenreihe, die sich wie eine Paraphrase ausnimmt zu der kantischen Behauptung, die Sinnlichkeit sei zufällig. Ebenso nämlich wie Kant in seiner Lehre vom Zufall den Raum und die Zeit für nicht notwendig erklärt, verneint Poincaré die Frage, ob es notwendige Beziehungen zwischen den Dingen gebe. Oder vielmehr, er verneint nicht die Beziehungen, die er gelegentlich als ewige Realitäten bezeichnet, sondern nur den Ausdruck dieser Beziehungen, und zwar ebenso für die „reine" wie für die empirische Wissenschaft. In der ersten können die Eigentümlichkeiten des räumlichen Verfahrens zum Beispiel auf die verschiedenartigste Weise ausgedrückt werden: durch die Geometrie[25] Euklids ebenso wie durch die Lobatschewskys und Riemanns. In der zweiten können die Beziehungen der Körper durch die mannigfachsten „Bilder" dargestellt werden, durch das Bild der klassischen Mechanik so gut wie durch das Bild der Energetik. Jedes Bild genügt, wenn es zwei Forderungen erfüllt[26]: wenn es die Erscheinungswelt erklärt, und wenn es in sich zusammenhängend ist, das heißt in unserer Sprache, wenn es auf mögliche Erfahrung bezogen ist, und wenn es der transzendentalen Deduktion gehorcht.

[24] Poincaré: La science et l'hypothèse. Sixième mille. [Paris, Flammarion. S. 4. — [25] Poincaré, S. 66. — [26] Ebenda, S. 48.

Nun ist es aber doch notwendig, zwischen diesen verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten zu wählen, und diese Notwendigkeit muß ein Prinzip haben. Poincaré findet dieses in der größten Bequemlichkeit des Gebrauches: es ist ceteris paribus diejenige Erklärung zu wählen, die mit den geringsten Umständen die gegebenen Erscheinungen durchdringt. Man sieht hier zunächst, vollkommen fern von Kant, daß die mögliche Erfahrung nicht den Wert eines Auswahlprinzipes für die metaphysischen a priori haben kann. Wenn das räumliche Verfahren sich auf solch unendlich verschiedene Weise ausdrücken läßt, und wenn nur nach dem Prinzip der Bequemlichkeit unter seinen Ausdrucksformen gewählt wird, so hat die gewählte Form nicht den mindesten transzendentalen Vorzug und kann nicht ihrerseits als Auswahlprinzip dienen.

Soweit, scheint es mir, ist Poincaré durchaus weiterführend. Nun aber kommt der Punkt, an dem wir ihn wiederum nach kantischen Prinzipien berichtigen müssen. Er bezweifelt nicht die Beziehungen, sondern nur den Ausdruck der Beziehungen. Das ist ein merkwürdiger Gedanke, denn dann steht noch etwas hinter diesen Beziehungen als deren eigentliches wissenschaftliches Sein. Dies jedoch kann nicht im mindesten eine transzendente Realität sein, wie dies Poincaré will, denn solche Realitäten haben, wie wir in der Einleitung des Buches zeigten, nicht den mindesten logischen Erklärungswert.

Gleichwohl ist die Rede von den wirklichen Beziehungen und dem Ausdruck der Beziehungen nicht ohne Grund, wie zum Beispiel daraus hervorgeht, daß die Anzahl der möglichen Geometrien nach Lie eine beschränkte ist, was nicht sein könnte, wenn bloß das Gesetz der inneren Widerspruchslosigkeit hier waltete.[27] Es tritt also ganz sicher noch ein drittes Prinzip zu den beiden erstangeführten hinzu: dem einheitlichen Zusammenhange und der Erklärung der Wirklichkeit. Die Mathematiker nennen es gelegentlich „die raumähnliche Mannigfaltigkeit". Kant nannte es das „metaphysische a priori des Raumes". Dieses a priori umfaßt also den ganzen Spielraum der Geometrien, die Lie bestimmt, es ist das Urphänomen, als dessen konkrete Deutung eine jede wirkliche Geometrie erscheint. Verallgemeinern wir nun diesen Begriff des metaphysischen

[27] Ebenda, S. 63.

a priori, wie wir ihn am Verfahren des Raumes entdeckt haben, so können wir ihn folgendermaßen definieren: metaphysisch ist ein a priori dann, wenn es eine allgemeine wissenschaftliche Disposition des Geistes beschreibt, die, als eine ideal fest bestimmte Mannigfaltigkeit, alle in einer bestimmten Richtung möglichen Theorien einschließt.

Damit kommen wir zu einem äußerst bemerkenswerten Ergebnis, nämlich dazu, daß die wirklich vorhandenen Wissenschaften nur Differenzierungen allgemeiner Wissenschaftsmöglichkeiten sind. Alle tatsächlich bestehende Theorie ist daher nur eine Teilerfüllung jener allgemeinen Möglichkeiten, jener letzten Transformationsgruppen, und natürlich ist es verfehlt, diese sporadischen — ich möchte sagen — Einlösungen zu Bedingungen dessen zu machen, was ihnen allererst das Dasein gibt. Es geht daher nicht an, die wissenschaftlichen a priori durch Abstraktion aus der Erfahrung, das ist der Wissenschaft, zu schöpfen.

Diese Erörterungen führen über den wirklich vorhandenen Bestand dessen, was Kant ausgeführt hat, hinaus. Daß sie aber vollkommen in der Fluchtlinie seiner Gedanken liegen, möge folgende Stelle beweisen. „Man abstrahiert nicht einen Begriff[28] als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahiert in dem Gebrauche eines Begriffs von der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist. — Wenn ich sage: die abstrakte Zeit oder Raum haben diese oder jene Eigenschaften, so läßt es, als ob Zeit und Raum an den Gegenständen der Sinne, so wie die rote Farbe an Rosen, dem Zinnober usw. zuerst gegeben und nur logisch daraus extrahiert würden. Sage ich aber: an Zeit und Raum in abstrakto betrachtet, das ist vor allen empirischen Bedingungen, sind diese oder jene Eigenschaften zu bemerken, so behalte ich es mir wenigstens noch offen, diese auch als unabhängig von der Erfahrung (a priori) erkennbar anzusehen, welches mir, wenn ich die Zeit als einen von dieser bloß abstrahierten Begriff ansehe, nicht frei steht. Ich kann im ersten Falle von der reinen Zeit und Raume, zum Unterschiede der empirisch bestimmten, durch Grundsätze a priori urteilen, wenigstens zu urteilen versuchen, indem ich von allem Empirischen abstrahiere, welches mir im zweiten Falle, wenn ich

[28] VI. 15. Anm.

diese Begriffe selber (wie man sagt) nur von der Erfahrung abstrahiert habe (wie im obigen Beispiele von der roten Farbe), verwehrt ist." — Diese Sätze enthalten zunächst offenbar einen noch nicht zu Ende gedachten Gedanken, sprechen aber jedenfalls die Notwendigkeit aus, nicht nur das Metaphysische im Transzendentalen, sondern auch umgekehrt das Transzendentale im Metaphysischen zu begründen, weil sonst die Methoden der Erfahrung nicht vor dem Verdacht geschützt werden können, bloße Abstraktionsprodukte zu sein, weil sie sonst nicht vor der Verwechslung mit den subjektiven Sinnesqualitäten bewahrt sind, denen, wie die transzendentale Ästhetik und die Prolegomena sagen, gar keine Idealität zukommt.

Wenn aber alle Wissenschaft ihre Würde erst durch die allgemeinen Möglichkeiten bekommt, die ihr zugrunde liegen, so ist weiter zu fragen, woher denn diese Kraft und Tugend der Möglichkeiten stammt. Diese stammt aus einem ganz anderen Teil der kantischen Philosophie, nämlich aus Kants Irrationalitätslehre. Es ist Kants Überzeugung, daß die letzten Grundsätze der Mathematik und der Logik sich nicht mehr rationell begründen lassen, und daß es sinnlos ist, dieses verlangen zu wollen. Dieses Fernbleiben von aller Logik ist aber nicht bloß negativ, sondern begründet einen eigentümlichen Wert: den des Geltens. Das Gelten für sich ist keiner weiteren Erklärung fähig, denn es ist die Bedingung alles Erklärens. Auch ist nicht das Gelten an sich hier das Problem, wohl aber die einzelnen wirklichen Gestalten, die es jeweils einnimmt.

Die psychologische Form, in der es dann jederzeit auftritt, ist die Zustimmung zu bestimmten Aussagen. Am Ende alles Philosophierens steht also ein schlechthinniges Jasagen zu gewissen Sätzen. Es ist die Frage, ob es möglich ist, die einzelnen bestimmten Formen dieses Jasagens zu finden. Die äußere Gestalt, in der diese Bejahungstaten des Verstandes zutage treten, ist das Urteil. Unsere Frage spezialisiert sich also dahin: ist es möglich, aus den Urteilen die Rechte zu Begriffsbildungen, die letzten Wertbestandteile des Erkennens herauszuheben? Kant bejaht diese Frage. Er nennt die letzten Urbestandteile Funktionen und versteht unter Funktion: „Die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen."[29] Sinnlichkeit und Verstand tragen

[29] B. 93.

den gleichen Begriff der Funktion, das ist des metaphysischen a priori in sich.

Jetzt löst sich die Schwierigkeit, in die die metaphysische Deduktion dadurch geriet, daß sie mit dem Merkmal der Ursprünglichkeit auch rein sinnliche Prozesse ausstatten mußte: auch die Ursprünglichkeiten der Sinnlichkeit sind dies nur insofern, als sie gleichzeitig Wertbestandteile eines Urteils sind.[30] „Die synthetischen Sätze des Raumes liegen nicht in dem allgemeinen Begriff des Raumes." Vielmehr: „Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen[31], wodurch er in Begriffen vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann."

So enthalten die Funktionen gleichermaßen die Möglichkeit der transzendentalen Logik wie die der Mathematik, das heißt für Kant, der Wissenschaft überhaupt. Die Zuständigkeit der Funktionen wiederum ruht auf Kants Irrationalitätsbegriff. Der positive Ausdruck dieser Irrationalität ist die Ursprünglichkeit. Auf den Ursprünglichkeitswerten der metaphysischen Deduktion ruht mithin das ganze Gebäude des Kritizismus.

2. Kritik.

a. Die metaphysische Deduktion und der Inhalt der Kritik der reinen Vernunft.

Als eine Kritik der metaphysischen Deduktion werden die folgenden Überlegungen anzusprechen sein, die feststellen möchten, welchen Einfluß die metaphysische Deduktion, als Prinzip durchgeführt, auf Inhalt und Methode des kantischen Idealismus hätte üben müssen.

Für den Inhalt wird ihr Vorhandensein an zwei Punkten wichtig. Erstens ist es von Bedeutung, daß die Naturwissenschaften im eigensten Gebiete nur Teilerscheinungen einer allgemeinen Wissenschaftsmöglichkeit sind. Zweitens ist es fraglich, ob denn diese Wissenschaftsmöglichkeiten nur eine naturwissenschaftliche Erfüllung zulassen.

---

[30] Reflexionen II, Nr. 356. — [31] B. 105.

Für die Methode ist sie deshalb wichtig, weil sie deren synthetisches Prinzip rettet. Wir werden dies nachher sehen.

Daß die metaphysische Deduktion auf den Inhalt der Kr. d. r. V. keinen allzu großen Einfluß geübt hat, sieht man schon aus einer äußeren Eigentümlichkeit. Es muß auffallen, daß die metaphysische Deduktion, der hier ein so bedeutender systematischer Wert zugesprochen wird, in der äußeren Anordnung der Kr. d. r. V. nur einen so bescheidenen Raum einnimmt. Der Grund hierfür liegt darin, daß Kant die eigentümliche Arbeit der metaphysischen Deduktion für längst getan hielt, und zwar von den beiden Wissenschaften, die für die Kr. d. r. V. in Frage kommen, von der Mathematik und von der Logik. Für die Mathematik trifft dies noch heute zu, denn Raum und Zeit bilden nach wie vor die Basis aller mathematischen Untersuchungen, und auch die neuen Geometrien von Lobatschewsky und Riemann zum Beispiel müssen doch mindestens auf eine raumähnliche Mannigfaltigkeit, das heißt aber auf das metaphysische a priori des Raumes Bezug nehmen. Ganz anders die Logik! Von den Fundamenten der aristotelischen Logik, auf die Kant seinen Bau gründete, steht nahezu kein Stein mehr auf dem anderen, daher denn alles, was auf ihnen ruhte, dem Einsturz verfallen ist. Die metaphysische Deduktion ist für die Verstandesformen ganz neu zu machen, und sie ist in einem liberaleren Sinne als in dem kantischen zu machen, der nur die Grundeigentümlichkeiten des Geistes berücksichtigte, die ihre Erfüllung in einer generalisierenden Begriffsbildung finden.

Daraus ergibt sich nun zunächst für den ersten Punkt unserer Kritik ein Resultat, nämlich eine große Wahrscheinlichkeit dafür, daß die metaphysischen a priori in den Urteilen, deren Deduktion Kant sich schenkte, die er als ein fremdes Gut in sein Werk aufnahm, nicht durchgängig die seien, die später ihre Erfüllung in der Wissenschaft finden. Dies ist in der Tat der Fall, und der Punkt, an dem dies mit besonderer Deutlichkeit hervortritt, ist die Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen, das ist die Ableitung des transzendentalen aus dem metaphysischen a priori. Daß diese Ableitung mißglückt sei, ist wohl heute allgemein anerkannt; ihr Mißglücken rührt von der versäumten metaphysischen Deduktion her. Die metaphysischen a priori der Urteilstafel sind durchaus nicht die „Möglichkeiten" der Grundsätze. Die Urteilstafel und die

Newtonsche Wissenschaft haben bei Kant selbst äußerst wenig miteinander zu schaffen. Es ist nun gegenüber dieser mißratenen Ableitung ein doppelter Standpunkt möglich.

Erstens kann man überhaupt die Bedeutung des Ablesens der Einheitsfunktionen aus der Tafel der Urteile leugnen. Dies hat Stadler getan. Er glaubt den Kategorien nur soweit Geltung zusprechen zu dürfen, als sie sich durch Analytik der Grundsätze beweisen lassen. Da Kant dieses getan hat, so bleibt seine Kategorientafel trotz der verunglückten Deduktion bestehen.[32] „Das an den Bau der Logik angelehnte Gerüst ist durch neue Verbindungen so gestützt worden, daß es sich selbst aufrecht erhält, auch wenn man jene Mauer niederreißt." Das heißt also im weiteren Sinne die Bedeutung der metaphysischen Deduktion leugnen.

Zweitens aber kann man es der Logik zur Aufgabe machen, allererst einmal eine unbefangene Feststellung der Grundwerte des Erkennens vorzunehmen.

Dann wird das zweite Prinzip unserer Kritik in sein Recht treten. Diese genannten Grundwerte können offenbar Grundwerte verschiedenartiger Wissenschaften sein und brauchen keineswegs bloß eine naturwissenschaftliche Erfüllung zuzulassen. Es müßten dann aus ihnen zunächst die Gruppen ausgeschieden werden, die einen ausschließlichen Bezug auf diesen oder jenen Wissenschaftswert haben. Die noch verbleibenden Gruppen, die also gemischter Natur sind, müßten dann auf ihre innere Bedeutung und auf ihre Wandlungsfähigkeit in diesen oder jenen Wissenschaftswert untersucht werden.

Es ist dann ersichtlich die metaphysische Deduktion ein wahres Ferment des kantischen Denkens. Die transzendentale Deduktion ist gegen jeden Inhalt gleichgültig und beruhigt sich bei jedem, der ihren formalen Ansprüchen genügt; die mögliche Erfahrung ist nur ein Erfüllungsprinzip, das zwar vorschreibt, der Fortschritt müsse in einer gewissen Richtung gehen, jedoch keineswegs etwas Neues in dieser Richtung bringt. Die metaphysische Deduktion aber drängt ihrem Prinzip nach über alle gegebenen Wahrheiten hinaus, denn dieses Prinzip verbietet eben jede Beschränkung in der Zahl der Erkenntniswerte, jede Abgeschlossenheit der Wissenschaftsmöglichkeiten,

[32] Stadler, Grundsätze, S. 53.

da es immer wieder auf neue Wertbestandteile des Bewußtseins stoßen kann, die außerhalb der bisherigen Grenzen liegen.

b. Die metaphysische Deduktion und die Methodik der Kritik der reinen Vernunft.

Dies Prinzip bestimmt auch den Wert der metaphysischen Deduktion für die Methodik der Kr. d. r. V. Schon der unendliche Fortschritt, den sie gewährleistet, spräche gegen die Stadlersche Lösung. Es spricht aber auch gegen sie ein rein systematischer Grund. Ich glaube nämlich zeigen zu können, daß die metaphysische Deduktion einen unentbehrlichen Beitrag für die Konstituierung jeder Methodik liefert, betreffe diese ein naturwissenschaftliches oder ein geschichtliches Objekt, vorausgesetzt nur, daß die konstituierende Theorie auf dem Boden des transzendentalen Idealismus steht. Über diesen Beitrag, den jedes Objekt, welcher Wissenschaftswert auch seinen Einheitspunkt ausmache, von der metaphysischen Deduktion empfängt, gilt es zum Schlusse sich klar zu werden.

Leugnet man, wie Stadler, die Notwendigkeit der metaphysischen Deduktion, so sehe ich nicht, wie man einem Einwand Langes begegnen will, den Stadler denn auch über sich ergehen lassen muß.[33] Lange hält es für eine „Tautologie, daß die Erfahrung zu erklären ist aus den Bedingungen überhaupt möglicher Erfahrung. Soll die transzendentale Deduktion statt dieser Tautologie ein synthetisches Resultat ergeben, so müssen die Kategorien notwendig noch etwas sein, außerdem, daß sie Bedingungen der Erfahrung sind."

Dieses „noch etwas" ist für Lange bekanntlich jene geistige „Organisation", die wir früher als Erklärungsmoment abgelehnt haben. Der Langesche Satz muß daher, um zu unsern Absichten zu stimmen, in seinem letzten Teil etwas anders formuliert werden und derart lauten: so müssen die Kategorien noch durch eine andere Begründung gestützt werden als durch die, daß sie Bedingungen der Erfahrung, das ist in diesem Fall, der Naturwissenschaft sind. Dieselbe Argumentation trifft auch für die Geschichte zu; auch die Deduktion der historischen Kategorien wird eine Tautologie, wenn nicht eine „metaphysische Deduktion" ihren synthetischen Charakter rettet. Das Resultat aber ist nicht wie bei Lange ein psychologisches, sondern ein erkenntnistheoretisches.

[33] Angeführt bei Stadler S. 145 aus Langes Geschichte des Materialismus, S. 131.

So wahrt die metaphysische Deduktion den synthetischen Charakter jeder transzendentalen Deduktion, und ist darum unentbehrlich für die Begründung jeder Wissenschaft. Unsere anfängliche Meinung von der nur vorarbeitenden Tätigkeit der metaphysischen Deduktion hat sich bestimmter gestaltet: diese Vorarbeit geht nicht in ihrem Ergebnis auf, sondern behält über dasselbe hinaus einen eigenen Charakter und einen eigenen Wert. Dieser Wert der Ursprünglichkeit ist gleichmäßig notwendig für den Inhalt wie für die Methode des transzendentalen Idealismus.

II. Die transzendentale Deduktion.

1. Systematischer Teil.

a. Die Aufgabe der transzendentalen Deduktion und ihr Verhältnis zu den anderen Objektivitätsprinzipien.

Unter transzendentaler Deduktion versteht Kant eine gewisse Verfahrungsweise des Geistes, welche die tatsächlich von der Erscheinungswelt geltenden Gesetze dadurch zu rechtmäßig geltenden macht, daß sie sie in einem einheitlichen Erklärungszusammenhang einstellt.

Diese eigentümliche Technik drückt die Kantstelle auf Seite 84 dahin aus, daß, wenn man je der Richtigkeit eines Prinzips wegen besorgt wäre, „es doch auch als bloße Hypothese unumgänglich auf alle übrigen Prinzipien desselben als Folgerungen führt".

In diesem Satze ist die geforderte Einheit schon eine systematische Einheit. Diese Ansicht ist nicht die ursprüngliche; vielmehr steht für sie als anfängliche Formulierung die Einheit des Bewußtseins. Diese ist die allgemeine Form einer jeden Erkenntnis. Auch der Begriff eines Objektes kann, da er ja eine „Vereinigung" ist, ohne sie nicht gedacht werden. „Das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können."[34] Man kann nun aber von dem Bewußtsein als von einem psychologischen Faktor abstrahieren, und braucht nur seine Form beizubehalten: die Einheitlichkeit aller Gegebenheit und ihre Abhängigkeit von einem obersten Punkte.

Dann geht die Bewußtseinseinheit zur systematischen Einheit fort, und die Vorstellung Ich bedeutet nur die „absolute (ob

[34] B. 131.

zwar bloß logische) Einheit".[35] Die transzendentale Deduktion ist das Werkzeug, durch das ein gegebener Begriff dieser Einheit unterworfen wird; sie stellt die eindeutige logische Verbindung her, und ist deshalb die Einheitsform des Objektes.

Das Wesen der transzendentalen Deduktion erscheint in diesem letzten Stadium als absolute Rationalität; sie scheint daher ausschließlich ein Wert für die reflexiven Synthesen zu sein. Dennoch muß sie irgendeine direkte Beziehung auf die transzendentale Logik und die Objektivität haben, denn sie wird allerorten nicht als formal, sondern als reallogisches Prinzip aufgeführt. „Die synthetische Einheit des Bewußtseins[36] ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde." Die Erklärung des Verhältnisses der formalistischen und realistischen Momente in der transzendentalen Deduktion hat der weitere Gedankenfortschritt zu geben.

Wir gehen aus von zwei wichtigen systematischen Feststellungen. Erstens davon, daß die Deduktion nur die Natur, das ist den gesetzlichen Zusammenhang der Erscheinungen, angeht, zweitens davon, daß sie auf den tatsächlichen Bestand der Naturgesetze angewiesen ist, und diesen nur rechtfertigen, nicht vermehren kann. Diese beiden Hauptstücke der Lehre von der transzendentalen Deduktion werden sich wie Leitmotive durch dieses ganze Kapitel hindurchziehen.

Das Kapitel selbst aber zerfällt in zwei Teile, einen systematischen und einen historischen. Der systematische Abschnitt wiederum hat drei Hauptinteressen. Zunächst will er, nach dem in der Einleitung mitgeteilten Programme, die Grenzen der transzendentalen Deduktion ausmessen und ihre Rechte gegenüber den ergänzenden Objektivitätsprinzipien bestimmen. Dann will er ihren positiven Charakter festlegen und die Höhe des Beitrages angeben, den sie für das gemeinsame Vorhaben: die Objektivierung des Gegenstandes der Erfahrung beisteuert. Schließlich fällt es ihm zu, die Methodik der transzendentalen Deduktion zu beschreiben, wie sie als der Ausdruck ihres innersten Wesens gedacht werden muß. — Der historische

[35] A. 355. — [36] B 138.

Abschnitt betrachtet die beiden oben erwähnten „Leitmotive" in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Wenn wir es versuchen, das Verhältnis der transzendentalen Deduktion zu den beiden andern Objektivitätsprinzipien zu bestimmen, so werden wir sogleich die Wichtigkeit dessen gewahr, was wir über ihre eigentliche Aufgabe vorhin gesagt haben. Es wurde festgestellt, daß sie nur rechtfertigen, nicht ableiten kann, und daß sie nach kantischen Prinzipien nur die Natur zu rechtfertigen vermag. Wenden wir uns mit dieser Erinnerung unserer Definition am Kopfe dieses Kapitels zu, so bemerken wir, daß sie zweierlei offen läßt. Erstens macht sie keinerlei inhaltliche Angaben über das Prinzip, nach dem der einheitliche Erklärungszusammenhang hergestellt werden soll. Zweitens geht aus ihr hervor, daß sie auf faktische Notwendigkeiten angewiesen ist, die sie nie erzeugen, sondern immer nur bestätigen kann. Die „transzendentale Deduktion" ist also nach zwei Richtungen zu vervollständigen: es muß ihr ein Prinzip gegeben werden, nach dem sie die Erscheinungen einordnen kann, und es muß ihr ein Hülfsverfahren zur Seite stehen, das ihr die notwendigen Fakta an die Hand gibt. Sie findet das erste in dem Objektivitätsprinzip der „möglichen Erfahrung", das zweite in dem Objektivitätsprinzip der metaphysischen Deduktion. Das ist ihr innerer Zusammenhang mit den anderen Objektivitätsprinzipien.

b. Der Wahrheitswert der Deduktion als juristischer Wert.

Ihre positive Leistung trägt nach der ersten vorläufigen Bestimmung Kants einen juristischen Charakter. Sie soll die Befugnis dartun, gegebene Begriffe rein zu gebrauchen. Sie ist daher ein Verfahren der angewandten Jurisprudenz, denn sie spricht einem konkreten Fall nach einer anderweitig feststehenden Norm ein Prädikat entweder zu oder ab. Deduzieren darf deshalb nie mit „ableiten aus", sondern muß stets mit „rechtfertigen durch" übersetzt werden.[37]

In diese bisher vollkommen eindeutigen Begriffsbestimmungen kommt aber eine eigentümliche Verschränkung, sobald man über das Gleichnis zum Wesen der Sache vordringen will. Es kann nämlich diese Rechtfertigung nur darin liegen, daß nachgewiesen wird,

[37] B. 116.

es sei der Verstand durch die zu deduzierenden Begriffe „selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden".[38] Die Beurteilungsmaxime ist also die vollkommene wissenschaftliche Nacherzeugbarkeit des einzelnen Falles; man darf etwas dann als deduziert, das ist als gerechtfertigt betrachten, wenn es gelungen ist nachzuweisen, es sei nach allgemeinen Regeln des Verstandes möglich. Damit tut sich nun doch ein ganz inniger Zusammenhang zwischen produzierender und deduzierender, zwischen schaffender und beurteilender Geistestätigkeit auf: die Möglichkeit des Nacherschaffens bildet eben die Beurteilungsmaxime.

Die Möglichkeit des Nacherschaffens, nicht des Schaffens; dieses „nach" macht den Unterschied zwischen Kant und Hegel aus. Kant schied sorgfältig zwischen erfindender und rechtfertigender Tätigkeit des Geistes; er hielt sich an den gegenwärtigen Bestand der Wissenschaft, den er nach seiner Möglichkeit erklären wollte, ohne ihn durch eigene Zusätze zu bereichern. — Seine Nachfolger stifteten nicht nur eine theoretisch falsche Realunion zwischen produzieren und deduzieren, sondern auch eine praktisch verhängnisvolle Personalunion. Der Philosoph sollte die Wissenschaft nicht nur rechtfertigen, sondern auch zu Ende führen, und man weiß, mit welchem Erfolge dies geschehen ist. Allerdings hatte Kant dieser falschen Auffassung des Berufes der Philosophie durch sein Vorurteil einer aprioriischen Wissenschaft, die man auf ewige Zeiten vollenden könne, die Wege gewiesen.

Die Deduktion führt aber auch nicht die jeweils gegenwärtige Wissenschaft als solche in einem systematischen Zusammenhange vor. Das würde nach dem kantischen Wissenschaftsbegriff etwa ein Buch wie die „Mechanik" von Hertz leisten; sie ist, um übrigens Worte von Hertz zu gebrauchen, nur mit „den unabänderlichen, denknotwendigen Elementen" befaßt, die in die Grundgesetze der Physik eingeschmolzen sind. Sie ist als ein System von Anweisungen zu betrachten, nach dem der Grundriß des Gegenstandes der Erfahrung hervorgebracht wird. Dadurch bekommt sie also doch schließlich einen spontanen Charakter, nur fällt diese Spontanität sozusagen in eine ganz andere Dimension heraus, und kann mit ihren Ergebnissen nie die Wissenschaft fortbilden.

---

[38] B. 127.

c. Der Wahrheitswert der Deduktion als ästhetischer Wert.

Hiermit ändert sich unsere vorläufige Ansicht vom juristischen Wesen der transzendentalen Deduktion. Es wird uns möglich, sie einem anderen Typus der menschlichen Geistestätigkeit unterzuordnen. Das einheitlich gewollte Hervorbringen der Möglichkeiten des Gegenstandes der Erfahrung ist von einem Formwillen beherrscht. Dieser kann, da es sich hier um ein Verfahren der spontanen, produktiven, nicht der gebundenen, reproduktiven Einbildungskraft handelt, nur das Prinzip der Einheitlichkeit, der Harmonie der Teile sein. Dies aber ordnet den besonderen Wahrheitswert der transzendentalen Deduktion dem allgemeinen Wahrheitswert der Kunst unter. Jedes Kunstwerk zeigt denselben Wert in Reinheit, der, an andere gebunden, unser ganzes Erkennen beherrscht. Wie man einem Gemälde dann Wahrheit zuerkennt, wenn Formen und Farben, in vollkommener Unabhängigkeit von den Gegebenheiten der Erscheinungswelt, in sich zusammenklingen, bei einem plastischen Werke dann von Natürlichkeit spricht, wenn die Raumvaleurs einander fordern und ergänzen, kein Zuviel und kein Zuwenig geben, so würde man dann ein Erkenntnis wahr, nicht objektiv! heißen, wenn die Teile ein organisches Füreinandersein bilden, wenn sie in dem Verhältnis stehen, daß ein Teil den anderen nach dem Prinzip der Erklärungseinheit fordert. Begriffsteile, die nach dieser Norm sich zu einem Ganzen zusammenschließen, können dann als «ad internam possibilitatem notionis pertinentia» bezeichnet werden. Dieser Wahrheitswert der „inneren Möglichkeit" eines Begriffes hat also seine allgemeinste Form in der Kunst, denn er befaßt hier nicht nur die Begriffe und die Anschauungen, sondern auch die Affekte.

Diesem Gedanken stellt sich ein gewisses Gefühl entgegen, das aber unrecht hat. In der Kunst nämlich ist dieser ästhetische Wahrheitswert an so ungezählt vielen Objekten realisiert, daß er gewissermaßen außer ihnen scheint schweben zu können. Dahingegen ist die Erfahrung, wie Kant einmal sagt, stets ein Individuum, und diese Eigentümlichkeit scheint eine Unabtrennbarkeit von Wert und Stoff zu begründen. Dieser gefühlsmäßige Gegengrund ist offenbar nicht stichhaltig: eine psychologische Unbequemlichkeit der Abstraktion ist kein Grund gegen ihr logisches Recht.

Auch historische Bedenken könnten dieser Verbindung von Logik und Ästhetik entgegentreten. Ich denke an zwei Einwände. Der

erste könnte sagen, die Verselbständigung der transzendentalen Deduktion zu einem gesonderten Wert, abgesehen von der möglichen Erfahrung, sei zwar sachlich möglich, historisch aber ungerechtfertigt. Der zweite könnte sich dagegen wenden, daß das Prinzip der Harmonie der Teile von Kant als der Wahrheitswert der Kunst empfunden sei. Beide Einwürfe sind nur durch Belegstellen aus Kant abzuweisen.

Der erste Einwurf scheitert an dieser Stelle: „Man muß eine reine transzendentale Synthesis annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung[39] . . . zum Grunde liegt." Der zweite an dieser[40]: „Man sieht einem nach dem Leben gemalten und wohlausgedruckten Bilde die Wahrheit an, das ist, daß es nicht aus der Einbildung entnommen ist. Worin besteht aber diese Wahrheit? Ohne Zweifel in einer bestimmten Proportion eines der vielen Teile des Gesichts zu allen anderen, um einen individuellen Charakter, der einen dunkel vorgestellten Zweck enthält, auszudrücken. Kein Teil des Gesichts, wenn er uns auch unproportioniert scheint, kann in der Schilderei, mit Beibehaltung der übrigen, abgeändert werden, ohne dem Kennerauge, ob er gleich das Original nicht gesehen hat, in Vergleichung mit dem von der Natur kopierten Porträt, sofort merklich zu machen, welches von beiden die lautere Natur und welches Erdichtung enthalte."

Bei dieser Stelle erinnere man sich des auf Seite 84 zitierten Satzes, das die transzendentale Deduktion im allgemeinen charakterisierte. Dort sollte die Richtigkeit der Prinzipien durch den einheitlichen Erklärungszusammenhang erwiesen werden, indem richtige Prinzipien „auch als bloße Hypothesen unumgänglich auf alle übrigen Prinzipien als Folgerungen führen". Hier soll „kein Teil mit Beibehaltung der übrigen abgeändert werden können", ohne das Bild unwahr zu machen. Es liegt auf der Hand, daß der künstlerische und der logische Wahrheitsbegriff in diesen beiden Fällen nur die Anwendung *eines* gleichen Prinzips auf verschiedenartiges Material ist. Der letzte Grund dieser Gleichheit liegt sehr tief und ruht vielleicht darin, daß die Kunst eine vollkommene *Analogie* der absoluten Spontaneität vorstellt, während die transzendentale Deduktion diese Spontaneität selbst ist, aber an ein empirisches Ma-

[39] A. 101. — [40] IV. 478.

terial gebunden. Die Kunst ist so absolut spontan — im empirischen Stoff, die transzendentale Deduktion relativ spontan — im absoluten Produzieren.

Das eine unserer Leitmotive ist hiermit, soweit es den positiven Charakter der transzendentalen Deduktion angeht, zu einem Abschluß gebracht. Wir begreifen es aus dem ästhetischen Charakter des Einheitswertes, daß der Gegenstand der Erfahrung — je nach dem Standpunkt — produktiv oder reproduktiv erschaffen werden kann. Es bleibt uns übrig, zu prüfen, wie das Motiv des abstrakten Wissenschaftswertes durch diese neue Einsicht umgestaltet werden muß.

Man darf es wohl als das geschichtliche Verhängnis der transzendentalen Deduktion bezeichnen, daß bei ihrer Erwähnung immer nur an das berühmte Kapitel der Kr. d. r. V. gedacht wurde. Dies Kapitel steht in der Kr. d. r. V. wie im Hamlet das Drama im Drama: es gibt in einer gedrängten Zusammenfassung den Sinn des ganzen Buches. Hierdurch erschien die durchaus allgemein aufzufassende Methode der transzendentalen Deduktion an einen bestimmten Inhalt geknüpft. Dies Zusammensein erzeugte den Gedanken einer ausschließlichen Zusammengehörigkeit, und dies hatte zur Folge, daß man die Beschaffenheit und den Eigensinn des Materials, das die transzendentale Deduktion gerade hier verarbeitete, ganz allgemein auf ihr Wesen übertrug.

d. Die Deduktion und die Beschaffenheit ihrer Grundlage.

Unsere Einsicht in den ästhetischen Charakter des Wahrheitswertes der transzendentalen Deduktion zerstört diese Meinung; denn sie verstattet es, die Deduktion von dem transzendental-psychologischen Material zu scheiden, an das sie in dem bekannten Kapitel gebunden ist. Der ästhetische Wahrheitsbegriff ist vollkommen farblos, er kann ebensowohl ein Abstraktum wie ein Konkretum einen; den spezifisch abstrakten Charakter, den er in der Kr. d. r. V. hat, bekommt er erst durch das andere Wahrheitskriterium, an das er sich halten muß, die „mögliche Erfahrung". Dieser Gedanke ist von der größten Tragweite. Er eröffnet den Ausblick auf die Möglichkeit, daß der ästhetische Wahrheitswert, das ist die Erklärung aus einem Prinzip, auch noch mit anderen Bestandteilen, als mit den von Kant gewählten, kombiniert werden, und so ein Objekt, einen Gegenstand der Wissenschaft anderer Ordnung konstituieren könne.

Diese Möglichkeit wiederum zeigt zwei Seiten: es kann das fragliche Substratum, auf das die „transzendentale Deduktion" angewendet werden soll, abstrakter, und es kann konkreter sein als das kantische.

Die Befugnis, auch für Kant ein abstrakteres Substratum als möglich anzunehmen, liegt in seinen schon früher erwähnten Gedanken über die Zufälligkeit der sinnlichen Formen. Der Verstand, so werden wir belehrt, muß für alle und jede sinnliche Grundlage gelten; er ist nicht anders zu denken, als er ist. Dagegen ist es sehr wohl möglich, die Sinnlichkeit anders zu denken und in anderer Verbindung mit dem Verstande vorzustellen. So muß es auch nach kantischen Grundsätzen zulässig sein, von dem Substratum einen abstrakteren Gebrauch zu machen, als dies gewöhnlich geschieht.

Wird das Substratum abstrakter als das kantische, das ist als die euklidische Geometrie, so entstehen durch Leugnung des euklidischen Postulates die Geometrie Lobatschewskys und durch Leugnung des Postulats und des ersten Axioms die unendlich vielen Geometrien Riemanns. Diese nicht-euklidischen Geometrien zeigen den ästhetischen Charakter des Wahrheitswertes der transzendentalen Deduktion in voller Reinheit: hier ist es in der Tat nur der einheitliche Erklärungszusammenhang, der die Wahrheit der Sätze ausmacht. Je dünner die sinnliche Grundlage, je widerstandsloser der Stoff der transzendentalen Deduktion wird, um so mehr entfaltet sie die ihr eigentümliche Kraft. Wenn schon das System der Vernunftkritik durchaus dem Einheitswert gehorcht, so unterstehen die Systeme der Metageometrie fast ausschließlich seiner Herrschgewalt. — Daß dabei der Verstandesgebrauch nicht verändert ist, daß mithin tatsächlich der Verstand auf verschiedenartigen sinnlichen Unterbauen ruhen kann, dafür liefert wiederum ein Versuch Poincarés den Beweis. Poincaré übersetzt in der Art eines Lexikons die Begriffe Lobatschewskys etwa in die Begriffe Euklids, und nun ergibt sich, daß die Begriffe Euklids, in die Formeln Lobatschewskys eingesetzt, durchaus zu den Resultaten der gewöhnlichen Geometrie führen, welche der gewöhnlichen möglichen Erfahrung als Fundament dient.

Daß das Substratum konkreter werden kann, ist von Kant ausdrücklicher überlegt worden: wir danken diesen Erwägungen die Kr. d. U. Hierbei treten gewisse, sehr wichtige Änderungen in der Begriffsbildung auf, und es wird später zu zeigen sein, wie der

syllogistische Einheitswert sich hier nur indirekt, vermöge eines Hülfsverfahrens, durchsetzen kann. Diese Problemstellung der Kr. d. U. bereitet auf einen — von Kant nicht erwähnten — logischen Zustand vor, in dem die Erfüllungsgrundlage so konkret wird, daß sie nicht mehr durch das Mittel der Vertauschbarkeit ihrer Teile zu einigen ist. Dann tritt die transzendentale Deduktion offenbar in eine ganz neue Phase. Bisher war sie daran gewöhnt, wie man auch aus der Probe Poincarés sehen kann, ihre Grundbestandteile so permutieren zu können, daß man den einen durch den anderen ersetzen und erzeugen konnte. Diese Gewöhnung hat dem absolut Individuellen gegenüber keine Statt mehr. Wenn die Erfüllungsgrundlage unpermutierbar wird, so entsteht offenbar ein „Objekt" ganz neuer Ordnung. Wir haben in neuester Zeit gelernt, diese Begriffsbildung als die der Geschichte zu erkennen. Es gehört nicht in eine Kantdarstellung, sie zu besprechen. Wohl aber muß hier gesagt werden, daß Kant die Objekte, die eigentlich nach dem neuen logischen Schema bearbeitet werden mußten, dennoch in ein System mit permutierbaren Teilen eingestellt hat. Hierdurch entstehen Objekte, die sich, material wenigstens, in einer besonderen Zwischenstellung zwischen Geschichte und Naturwissenschaft befinden. Diese große Freiheit der Methode der transzendentalen Deduktion gegenüber ihrem Material und die damit verbundene Ausdehnung ihres Machtbereiches soll noch kurz besprochen werden.

Bekanntlich entsteht in der Körperwelt ein Objekt mit permutierbaren Teilen dadurch, daß wir „unsere Begriffe[41] in der Anschauung a priori bestimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie bloß als quanta betrachten." Dann ist „die Ordnung[42] im Objekt bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der sukzessiven Synthesis, die ein Objekt bestimmt." Diese Sätze bestätigen uns, was wir schon wußten, daß nämlich die Reihen in ihrer Gegebenheit vollkommen gleichgültig sind, und daß nur das in allen Einzelheiten wiederkehrende logische Prinzip sie objektiv macht. Das zeige zum Überfluß das konkrete Beispiel Kants: „Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen

[41] B. 751. — [42] B. 246.

in Ansehung des Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit." Als allgemeines Resultat dieser Gedanken können wir dieses aussprechen: ein Objekt ist immer in einer bestimmten Hinsicht Objekt, und zwar in Hinsicht auf das Prinzip, das es eint.

Diesem abstrakten Einheitsideal werden nun auch die Reihen unterworfen, die eigentlich aus unpermutierbaren Teilen bestehen. In der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft steht zu lesen: „Es muß Einheit[43] des Prinzips sein, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nacheinander zu den Modifikationen einer und derselben Kirche rechnen soll." Wie eben, bei der Kausalität, ein Objekt dadurch konstituiert wurde, daß man die einander folgenden Zustände nach dem Satze des Grundes aufeinander bezog, so hat jetzt die gleiche Einheit des Prinzips die Kraft, Reihen seelischen Inhalts ebenfalls nach dem Schema der logischen Unterordnung zu einer Einheit, das ist zu einem Objekte, zusammenzunehmen. Wie das eine Mal der Gegenstand seine Stofflichkeit und scheinbare Geschlossenheit verliert, um sie dann vom Prinzip als eine wahrhaftige zurückzuempfangen, so ist das andere Mal das Prinzip gleichermaßen berechtigt, die scheinbar vollkommen auseinanderfallenden historischen Erscheinungen zu einem wissenschaftlichen Gegenstand zusammenzunehmen. Man sieht, das Prinzip der Einheit braucht sich auch bei Kant keineswegs notwendig mit dem Grundsatze der Substanz zu verbinden, um einen „Gegenstand der Erfahrung" zu erzeugen; es kann auch bei ihm der Begriff der Objektivität noch weit hinaus über diese Grenzen verwendet werden.

Ein historisches Objekt ist hierdurch aber nicht erzeugt. Die rein mathematische Betrachtungsweise zwar ist aufgegeben. Dafür aber bleibt der logische Wert der Permutabilität; der historische Gegenstand ist nur deshalb ein Gegenstand, weil alle seine Teile auf einen Generalnenner gebracht sind, weil es möglich ist, jeder Glaubensart ihre Stelle anzuweisen nach ihrem Feingehalt an absoluten Glauben. So findet bei Kant das Prinzip der transzendentalen Deduktion seine Grenzen an den Grenzen seiner Begriffsbildung.

---

[43] VI. 224.

e. Die Deduktion und ihre Methode.

Am Ende dieses systematischen Teils wollen wir die Methode der transzendentalen Deduktion betrachten. Auch hier begegnen uns, wie in dem vorhergehenden Abschnitt, die beiden Motive: die produktive Deduktion und die Einschränkung der Wissenschaftlichkeit auf die Naturwissenschaft. Die Entscheidung über die Methode, die die transzendentale Deduktion befolgen soll, hängt eng mit der Entscheidung über ihren Charakter zusammen. Es eröffnen sich ihr zwei Wege, der analytische und der synthetische. Den analytischen beschreitet man, wenn man den in der anfänglichen Definition vorgetragenen Erklärungszusammenhang als einen gegebenen annimmt, dessen Linien einfach nachzuzeichnen sind. Dies ist der Weg der Prolegomena. Die Kr. d. r. V. hingegen macht eben diesen Zusammenhang als ein Postulat vorstellig. Damit wählt sie den Weg der Synthesis.

Ob die Wissenschaft nun als ein Postulat oder als ein Faktum zu denken sei, ist, wie gesagt, für die transzendentale Deduktion eine Frage von der allerhöchsten Bedeutung, und nicht nur für die Methode ihres Vortrags, sondern auch für das Wesen ihres Inhaltes. Wird die Wissenschaft als ein Faktum gedacht, so ist zunächst wiederum eine willkürliche Einschränkung des Wissenschaftsbegriffes unvermeidlich. Ebenso nahe liegt aber auch die Gefahr einer materialen Deduktion, und damit droht die kantische Deduktion in die Leibnizsche ars inveniendi hinüberzugleiten. Es muß nämlich alsdann die Deduktion eine Mehrheit konkreter Sätze ergeben, aus diesen Sätzen aber können immer weitere konkrete Folgerungen gezogen werden. Es ist dann durchaus nicht abzusehen, weshalb dies Verfahren bei der Ableitung des gegebenen Wissenschaftsbestandes aufhören, und nicht vielmehr zu Folgerungen über alle bisherige und vielleicht über alle mögliche Erfahrung hinaus fortschreiten sollte. Die Grenzen der Transzendentalphilosophie, die auf einen ewigen Bestand von Sätzen hinaus will, und die der Wissenschaft, die auf einen ewigen Fortschritt angewiesen ist, laufen so unvermeidlich durcheinander. Die Deduktion kann daher nach kantischen Prinzipien nur eine formale, und ihr Plan darf nur ein synthetischer sein. Man muß sich daher hüten, den analytischen Lehrgang der Prolegomena, der nur aus pädagogischen Rücksichten gewählt ist, etwa für den später gefundenen eigentlichen und kürzeren Weg der

Vernunftkritik zu halten: die Deduktion der Kategorien selbst kann immer nur eine progressive, teleologische, nie eine regressive, analysierende sein.

2. Historischer Teil.

a. Das Motiv des abstrakten Wissenschaftswertes. Newton und Kant.

Es waren zwei Motive, die wir in ihrem sachlichen Wirken durch die transzendentale Deduktion hindurch verfolgt haben: das Motiv der willkürlichen Einschränkung der Wissenschaft und das Motiv der produktiven Deduktion. Die beiden Motive bestimmten zunächst den Zusammenhang mit den beiden anderen Objektivitätswerten. Dann gab ihre richtige Ausgestaltung den Charakter und schließlich die Methode der Deduktion. Zum Schluß nun muß ihre Entstehung in der kantischen Philosophie geschichtlich betrachtet werden. Das erste der Motive, die Einschränkung des Wissenschaftsbegriffes auf die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft ist von Newton übernommen. In dem zweiten Motiv, in den Ansätzen zu einer materialen Deduktion, glaube ich Überbleibsel der Leibnizschen Philosophie sehen zu müssen. Wir wehren gleichzeitig zwei Mißverständnisse der eigentlichen Meinung Kants ab, wenn wir sein Deduktionsproblem Newton gegenüber erweitern und Leibniz gegenüber einschränken.

Kants Deduktionsproblem ist zunächst nur eine Begründung und Erweiterung des Newtonschen Problems. Dieses hatte eine aus Prinzipien abgeleitete Wissenschaft der Körperwelt gegeben. Kants Problem ist umfassender. Er will auf die Prinzipien dieser ganzen Art der Begriffsbildung hinaus. Diese in ihrer Rechtmäßigkeit zu erweisen, ist das Geschäft seiner Transzendentalphilosophie. Darum ist ihm der materiale Inhalt jener Sätze relativ gleichgültig: er geht aus von den Urteilen, nicht von den Grundsätzen. So ist ihm die Wissenschaft Newtons doch schließlich nur die Gelegenheitsursache, an der er eine ganz bestimmte Art, die Wirklichkeit in Begriffe zu fassen, erläutert.

In der Arbeit aber ziehen sich die Grenzen enger. Es ist zunächst die universalistische Begriffsbildung nicht mehr eine Art, die Wirklichkeit wissenschaftlich festzulegen, sondern die einzig wissenschaftliche Art schlechthin. Unser Verstand ist eben so eingerichtet, daß er vom abstrakt Allgemeinen[44] zum Besonderen gehen muß.

[44] V. 417.

Ferner ist aber auch dieser Weg des Verstandes nur solange auf rein wissenschaftlichem Gebiet, als er sich mathematisch bestimmen läßt. In allen Disziplinen ist darum nur soviel Wissenschaft, als darin Mathematik angetroffen wird. Auf die Art der Problemstellung, die hier gegeben ist, wird noch später zurückzukommen sein; für das Inhaltliche der Beziehungen Kants zu Newton ist auf die erschöpfenden Darstellungen Cohens und Riehls zu verweisen.

b. Das Motiv der produktiven Deduktion. Leibniz, Kant und Hegel.

Eine ausführliche vergleichende Darstellung des Wissenschafts- und damit des Deduktionsproblems bei Leibniz und Kant habe ich nicht finden können. Und doch lohnte sie der Mühe, da Leibniz die Frage nach dem Zusammenhange aller Wissenschaft aus einem Prinzip, die später für Kant so bedeutungsvoll wurde, sich bereits gestellt hat. Er hat sie auf eine Weise gelöst, zu der auch Kant sich hätte verstehen müssen, wenn er als Objektivitätsprinzip nur die transzendentale Deduktion gehabt hätte. Da er aber mittelst der metaphysischen Deduktion die Einheitsfunktionen aus den Urteilen ablesen konnte, und da er in der möglichen Erfahrung eine bestimmende Gegebenheit besaß, so gestaltete sich seine Lösung anders.

Es ist darum dies das Merkwürdige an dem Leibnizschen Deduktionsversuch: daß in ihm, wie in einem Experiment, ein Objektivitätsprinzip für sich isoliert ist, wodurch man ein reines Urteil über seine Tragweite gewinnen kann. Leibniz betrachtete es als die Aufgabe der Wissenschaftslehre, die geltenden Sätze auf möglichst wenige zurückzuführen. Aus diesen sollte dann, nach einer gewissen Methode, der ganze Bestand der Wissenschaft wieder entwickelt werden. Aber nicht nur der gegenwärtige Bestand sollte entwickelt werden; diese obersten Sätze sollten nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft der Wissenschaft in sich schließen. Man sollte mittelst derselben Methode auch all die Wahrheiten finden können, die in den bereits entdeckten vorgebildet liegen. Leibniz schreibt: „On peut toujours réduire toute la science avec ses dépendances à quelques fondemens[45] ou principes d'invention suffisant à déterminer toutes les questions qui se peuvent présenter dans les occurrences en y joignant une méthode exacte de la vraie

[45] Leibniz: Préceptes pour avancer les sciences ed. Erdmann 1840, S. 171, vergl. Initia scientiae generalis ed. Erdmann, S. 85.

logique ou de l'art d'inventer". Es ist also eine seltsame Verbindung von regressiver und progressiver Methode, die die Deduktionsversuche von Leibniz kennzeichnet. Sie zeigen schon in dieser Tendenz einen Anklang an die späteren Versuche des deutschen Idealismus. Dazu nehme man, daß die vraie logique des Leibniz als wissenschaftliche Universalmethode eine ganz verdächtige Ähnlichkeit mit der systematischen Aufgabe der Hegelschen Dialektik hat. Immer mehr wächst dann die Wahrscheinlichkeit des Gedankens, jene Leibnizschen Konstruktionen seien irgendwie, wenigstens der Anlage nach, in die Vernunftkritik eingegangen, und hätten sich dann später wieder daraus entfaltet.

Schelling, wohl der berufenste Zeuge, hat gesagt, auf die Entwicklung des deutschen Idealismus[46] zurückschauend: der Punkt im Gebäude des kantischen Idealismus, an den die spätere Entwicklung sich als eine notwendige Folge anschloß, sei Kants Lehre vom Ideal der Vernunft gewesen. Soll unsere Behauptung zu Recht bestehen, so muß die Lehre vom Ideal der reinen Vernunft, die sich ausnimmt wie eine Kristallisation der transzendentalen Deduktion, auch die Phase des kantischen Deduktionsprogramms sein, in der Leibniz' Einfluß sich geltend macht.

Ich glaube, man kann zunächst zeigen, daß auch der berechtigte kritische Teil der Ideenlehre Kants sich aus den Gedanken Leibniz' über die notiones deceptrices entwickelt hat. Im Jahre 1759 schrieb Kant: „Es gibt Größen[47], von denen sich keine denken läßt, daß nicht eine noch größere könnte gedacht werden. Die größeste unter allen Zahlen, die geschwindeste unter allen Bewegungen sind von dieser Art. Selbst der göttliche Verstand denkt sie nicht, denn sie sind, wie Leibniz anmerkt, betrügliche Begriffe[48] (notiones deceptrices), von denen es scheint, daß man etwas durch sie denkt, die aber in der Tat nichts vorstellen." Hier ist der negative und kritische Teil der Ideenlehre schon mit vollkommenster Deutlichkeit ausgesprochen. Aber diese kritische Einsicht erhält sich nicht rein, sondern es kommt dennoch, auf einem merkwürdigen Umwege, die Metaphysik hinein. Im Jahre 1763 erklärt Kant: „Demnach kann[49] etwas schlechterdings notwendig sein,

---

[46] Schelling Ww., zweite Abteilung, erster Band, S. 283 Anm.
[47] II. 40. — [48] Der Terminus auch II. 94. — [49] II 126.

entweder wenn durch sein Gegenteil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das ist, wenn es sich selbst widerspricht, oder auch wenn sein Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen und alle Data dazu aufhebt." In diesem schlechterdings notwendigen materialen Etwas nun ist alles Realität auf die „eine oder die andere Art begriffen". Es hat zwar keine Negationen, wohl aber ist es durch Negationen der Grund der einzelnen Realitäten. „Verneinungen sind[50] also nur durch die entgegengesetzten Positionen denklich, oder vielmehr, es sind Positionen möglich, die nicht die größten sind." Dies ist die metaphysische Seite der Ideenlehre, es ist die Lehre „von dem transzendentalen Ideal", die genau in der gedanklichen Gestalt, die sie in der Leibnizzeit gewonnen hat, in die Kr. d. r. V. eingeht. Ich greife zum Beweise nur einige Sätze aus der Vernunftkritik heraus; ganz klar wird die innere Gleichartigkeit beider Abschnitte erst, wenn man sie einmal hintereinander liest. „Das Prinzipium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form."[51] Es enthält „eine transzendentale[52] Voraussetzung, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll".[53] Das Ideal ist ihr, der Vernunft nämlich, „also das Urbild (prototypon) aller Dinge, welche insgesamt als mangelhafte Kopien (ectypa) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen". „Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles andere vom realsten Wesen unterscheiden läßt) sind bloße Einschränkungen einer größeren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus und sind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, sowie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind."[54] Diese Zitate scheinen mir beweisend zu sein. Weniger wesentlich ist es, daß an beiden Stellen, in der Kr. d. r. V. wie in der vorkritischen Schrift, an den „Inbegriff aller möglichen Prädikate" der Gottes-

[50] II. 130. — [51] B. 600. — [52] Ebenda. — [53] 606. — [54] Ebenda.

begriff angeknüpft wird, der damit in beiden Fällen seinen systematischen Platz erhält.

Das transzendentale Ideal hat also, als ein vorkritisches Gebilde, die metaphysischen Rückfälle der Nachfolger Kants verschuldet. Das innere Gebrechen dieser Lehre ist ein unfertiger Materialbegriff. Der Materialbegriff wiederum ist deshalb unfertig, weil der Gedanke der Stellungnahme zur Wirklichkeit nicht ausgedacht ist. Er ist nicht ausgedacht, weil Kant unter dem Banne nur einer Begriffsbildung stand, und sich das, was diese Begriffsbildung zufällig ließ, nur durch ein platonisierendes Gleichnis verdeutlichen konnte.

So klingen denn am Ende die beiden Motive in eins zusammen. Das Motiv der materialen Deduktion fordert ein durchaus vernünftiges Material, das sich restlos durchdringen läßt, das, überall gleichmäßig und vertretbar, ganz aus wenigen Grundsätzen hervorgesponnen werden kann. Das Motiv der eingeschränkten Wissenschaftlichkeit umgekehrt, schafft, gerade durch diese Einschränkung, eine solche „Realität". Diese stellt die Wirklichkeit unter das mathematische Zeichen des überall und nimmer, das heißt, sie bearbeitet die Gegebenheit mit der Absicht, ihre Teile vertretbar zu machen. Die zahlenmäßige Überwindung der wirklichen Besonderheiten ist dabei der vollkommenste und eigentlichste Ausdruck dieses Strebens, aber nur ein Ausdruck.

Wir beschließen hiermit unsere Betrachtungen über die transzendentale Deduktion und ihre beiden Gedankenmotive. Die beiden Motive sind aber darum noch lange nicht ausgespielt: die produktive Deduktion bildete das Thema der vergangenen, der Kampf um den Wissenschaftswert bildet das Thema der gegenwärtigen deutschen Philosophie.

III. Die mögliche Erfahrung.

1. Voruntersuchung. Die mögliche Erfahrung als Unterscheidungsgrund reflexiver von konstitutiven Synthesen.

Die Darstellung der möglichen Erfahrung kann nicht nach dem gleichen Schema geschehen wie die der anderen Objektivitätsprinzipien. Diese sind als solche allgemein anerkannt, die mögliche Erfahrung hat um diesen Rang erst zu kämpfen. Es ist darum eine Voruntersuchung vonnöten, die der möglichen Erfahrung den

Dienst leistet, den für die beiden anderen Objektivitätsprinzipien die Geschichte getan hat.

Die mögliche Erfahrung ist als Objektivitätsprinzip gefordert durch den Hauptbegriff des kantischen Denkens, durch den Begriff des synthetischen Urteilens. Ich sage absichtlich noch nicht des synthetischen Urteils, denn es ist ja bekannt, daß man das Urteil, als vollzogenen Akt, oft sowohl analytisch als synthetisch begründen kann. Der Ausdruck des synthetischen Urteilens hingegen bezeichnet ganz unzweideutig eine spezifische Eigentümlichkeit des Prozesses, durch den das Urteil jederzeit erzeugt werden muß. Der spezifische Charakter des synthetischen Prozesses also wird bestimmt durch die mögliche Erfahrung. Die tatsächliche Wahrheit dieses Satzes wird die Voruntersuchung erweisen. Diese soll zunächst die Gemeinsamkeiten des analytischen und des synthetischen Verfahrens, die allgemeine Urteilsform überhaupt, herausstellen, um dann zu zeigen, wie die gemeinsame Grundform sich in die synthetische Form verwandelt, sobald die mögliche Erfahrung hinzutritt. Die eigentliche Untersuchung zerfällt in einen historischen und einen systematischen Teil. Sie muß den eigentümlichen erkenntnistheoretischen Wert der möglichen Erfahrung zutage fördern, der die logische Substanz der Synthese bildet. Man wird dann alles das als rechtmäßig erblicken, was man in dieser Voruntersuchung bloß als tatsächlich gesehen hat.

Die Unterscheidung der analytischen von den synthetischen Urteilen birgt eine Unklarheit, die auch Kant selbst wohl empfunden hat, denn er nennt in den Reflexionen die Unterscheidung von synthetisch und analytisch „willkürlich".[55] Er sieht sich darum genötigt, über analytische und synthetische Urteile als gemeinsamen Oberbegriff wieder die Synthesis zu setzen. „Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung (die Verbindung) ursprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und daß die Auflösung (Analysis), die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze[56]; denn, wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil er nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden müssen." Hieraus folgt, daß die kantische Philosophie zwei Synthesen kennt: eine, die der Analysis untergeordnet ist, und eine, die ihr beigeordnet ist.

[55] Reflexionen II, Nr. 503. — [56] P. 130, siehe auch 134 Anm.

Eine absolute Selbständigkeit der Analysis gegenüber der Synthesis gibt es demnach nicht, sondern die so genannte Analysis und die so genannte Synthesis sind nur verschiedenartige Ausdeutungen einer höchsten Synthesis. Die gemeinsame Grundform alles Urteilens ist die Synthesis. In den Reflexionen drückt dies Kant dahin aus, es gebe eine synthesis progressiva und regressiva; die erste sei mit der gewöhnlich so genannten Synthesis, die zweite mit der Analysis identisch.[57] Unter den Hauptschriften enthalten die Prolegomena eine gleichsinnige Stelle. In dieser schlägt Kant vor, die Ausdrücke analytische und synthetische Urteile durch regressive und progressive Lehrart zu ersetzen.[58]

Regressive und progressive Lehrart decken sich mit bestimmendem und reflektierendem Gebrauch der Urteilskraft. Danach ist ein Urteil dann analytisch, wenn in ihm die Urteilskraft bestimmend und dann synthetisch, wenn sie in ihm reflektierend gebraucht ist. Man darf aber hier mit dem Ausdruck reflektierend noch nicht das Prinzip der Kr. d. U. verbinden. Dieses tritt vielmehr erst dann mit Notwendigkeit zu den synthetischen Urteilen hinzu, wenn diese empirische Gegebenheiten unter eine generelle Allgemeinheit bringen sollen.

Vielmehr stehen die bestimmenden und die reflektierenden Formen der Urteilskraft sich in der Kr. d. r. V. als formale und transzendentale Logik gegenüber. Ihr Unterscheidungsmerkmal ist die verschiedene Art, in der sie ihre Begründungen notwendig machen. Die formale Logik geht auf die „bloß formale und logische Notwendigkeit in Verknüpfung der Begriffe“[59], die transzendentale auf die „materiale Notwendigkeit im Dasein“. Der transzendentale Ort der beiden Arten von Logik ist mithin ein verschiedener. Der Ort, in den die Begriffe der formalen Logik gehören, ist der rein logische Ort, daher denn „die logische Reflexion eine bloße Komparation ist[60]; denn bei ihr wird von der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahiert“. Die formale Logik

---

[57] Reflexionen II, Nr. 300. Man sehe den merkwürdigen Satz, der das Identitätsprinzip synthetisch deutet: „Ob die Vorstellungen selbst identisch sind und also eine durch die andere analytisch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtsein der einen ist, sofern vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewußtsein der anderen doch immer zu unterscheiden, und auf die Synthesis dieses (möglichen) Bewußtseins kommt es hier allein an.“ B. 131 Anm.

[58] IV. 24. — [59] B. 279. — [60] B. 318.

schafft ihre Verbindungen rein aus Rechten des Begriffes. In der transzendentalen Logik hingegen werde ich „meine Begriffe jederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müssen".[61] Dabei aber fallen beide nicht etwa auseinander: „Derselbe Verstand also[62], und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann."

Zusammenfassend können wir folgendes sagen. Die angeführten Stellen beweisen, daß der Verstandesgebrauch *einheitlich* ist, und eine einheitliche Form, die der Synthese hat. Nur seine *Grundlage* ist verschieden. Hat der Verstand keine sinnliche Grundlage von eigener Bedeutung, bleibt er also rein im Intellektuellen, so verfährt er *bestimmend*. Diese Verfahrungsweise nennen wir analytisch. Ist er dagegen auf eine sinnliche Grundlage bezogen, so ist er *reflektierend* „synthetisch" in der spezifischen Bedeutung des Wortes. Diese Empfindlichkeit des formalen Verstandesgebrauches gegen Bestimmungen der Sinnlichkeit hat bei Kant bekanntlich auch eine praktische Folge: er entfernt aus diesem Grunde die Zeitbestimmung aus dem Satz des Widerspruchs. Der Unterschied der synthetischen Verfahrungsweise von der analytischen ist, wie uns die eben zitierte Stelle sagt, daß die erste ein Objekt schafft, die zweite nicht. Aus bloßen Kategorien[63] kann kein synthetischer Satz gemacht werden. Dadurch ist die „mögliche Erfahrung", als die eigentliche erkenntnistheoretische Substanz der synthetischen, der objektiven Urteile erwiesen.

Die Aufgabe der Voruntersuchung ist erledigt. Es gilt jetzt, den Wert festzustellen, der der möglichen Erfahrung ihre hohe Bedeutung für die Objektivität gibt. Da es die Grundüberzeugung dieses Buches ist, daß in allen kantischen Gedanken eine zeitliche Gestaltung von einer zeitlosen Bedeutung zu unterscheiden sei, so muß auch die mögliche Erfahrung in einen historischen und einen systematischen Abschnitt zerfallen.

---

[61] B. 332. — [62] B. 105. — [63] B. 289.

2. Historischer Teil.

a. Die Aporien des Möglichkeitsbegriffes.

Historisch springt es zunächst in die Augen, daß die Bedeutung der möglichen Erfahrung für die Objektivität immer und immer wieder mit den deutlichsten Ausdrücken hervorgehoben wird. So zum Beispiel in folgenden Stellen[64]: „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt." „Daher wird in der Beziehung auf mögliche Erfahrung die objektive Realität aller Begriffe, das ist ihre Bedeutung, zu suchen sein."[65]

Leider entspricht dieser außerordentlich starken Betonung der möglichen Erfahrung nicht eine gleiche Präzision ihrer Begriffsbestimmung. Schon der sorglos verwendete Möglichkeitsbegriff führt eine verhängnisvolle Zweideutigkeit mit sich, die doch schon von Aristoteles bemerkt worden ist. Er hat zwei Bedeutungen, für die unsere Sprache zwar gesonderte Ausdrucksweisen nicht hergibt, die sich aber im Griechischen auf die Worte[67] ἐνδεχόμενον und δυνατόν, im Lateinischen auf die Worte possibilitas und potentia verteilen. Unter possibilitas versteht man eine rein passive Möglichkeit, eine verstandesmäßige Aussage über die Wahrscheinlichkeit künftiger Ereignisse, die durch reale fremde Kräfte herbeigeführt werden sollen. Die potentia ist eine aktive Möglichkeit, ein Vermögen, sie spricht von kommenden Ereignissen, deren Ursache sie selbst sein wird. Wollen wir nach diesem Vorgange des Lateins einen gleichwertigen deutschen Sprachgebrauch schaffen, so können wir possibilitas mit Möglichkeit, potentia mit Vermögen übersetzen.

b. Die mögliche Erfahrung als possibilitas und potentia.

Kant hat es nicht vermocht, seine mögliche Erfahrung jenseits dieser Amphibolie zu stellen: sie ist bei ihm sowohl das gedanklich vorweg genommene Resultat, als die Anlage, die sich zu diesem Resultat auswächst. Diese eigentümliche und gleich historisch zu belegende Zwischenstellung der möglichen Erfahrung zwischen Ursache und Ziel ist nun wieder eine Folge des schon vorhin gerügten Übelstandes, daß „Erfahrung" einerseits Form, andererseits aber auch plastisches Ma-

[64] B. 195. — [65] Reflexionen II, Nr. 983.

[66] Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. 1855, Band I. S. 167.

terial ist, in das andere Formen sich ausprägen. Ist die mögliche Erfahrung gestaltende Form, das heißt Gesetz, in dem sich Sinnlichkeit und Verstand durchdringen, so ist sie Ziel und Erfüllung des Erkenntnisprozesses, so ist sie possibilitas. Ist sie dagegen nur „gegebene Sinnlichkeit", das heißt Faktum, womöglich gar nur Empfindung[67], so ist sie das neue selbständig hinzutretende Element, was nicht schon in den Kategorien gelegen hat, so ist sie potentia. Bei Kant überwiegt entschieden die zweite Auffassung, obschon die erste eigentlich näher liegt, da Erfahrung ja doch der verarbeitete „rohe Stoff[68] sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände" ist.

Für das Vorhandensein der ersten Auffassung mag diese Stelle als Beleg dienen.[69] „Die transzendentale Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens)." Hier wird das Denken mit in die mögliche Erfahrung einbezogen, folglich kann unter möglicher Erfahrung hier nicht Sinnlichkeit verstanden werden. Vielmehr ist hier die mögliche Erfahrung durchaus gleichzusetzen mit dem System der reinen Naturgesetze, und: „in Ansehung[70] der letzteren ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei".

Bei weitem überwiegt die zweite Auffassung. Für sie spricht der ganze Abschnitt der Kritik 288—315, und auch in der gedanklichen Phase, der die Kritik der Urteilskraft entstammt, wird sie ausdrücklich festgehalten.[71] „Die Behauptung der Kritik steht immer fest: daß keine Kategorie die mindeste Erkenntnis enthalte oder hervorbringen könne, wenn ihr nicht eine korrespondierende Anschauung, die für uns Menschen immer sinnlich ist, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Absicht auf theoretische Erkenntnis der Dinge niemals über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus reichen könne."

3. Systematischer Teil.

a. Die mögliche Erfahrung als Erfüllung überhaupt.

Ein Versuch diese Widersprüche zu lösen, führt ganz von selbst

[67] B. 272. — [68] B. 1. — [69] B. 126. — [70] IV. 68. — [71] VI 14.

aus der historischen in die systematische Betrachtung der möglichen Erfahrung, denn es können nur dann die streitenden Ansichten versöhnt werden, wenn man sie begreifen kann als gleichgerichtete unzulängliche Versuche, einen ewigen Erkenntniswert zu formulieren.

Man wird es zuvörderst als das Gemeinsame beider Auffassungen bezeichnen können, daß sie beide die mögliche Erfahrung als eine gewisse Erfüllung der Kategorien kennzeichnen. Als possibilitas ist die mögliche Erfahrung das neuartige Ergebnis, in dem die Kategorien mit Anschauung gesättigt erscheinen, als potentia ist sie das sinnliche Medium, in dem allererst die kategorialen Formen wirksam und wirklich werden. Der erkenntnistheoretische Wert der möglichen Erfahrung ist also jedenfalls der, eine Erfüllung zu sein.

Ist dies das Gemeinsame einer jeden Auffassung der möglichen Erfahrung, so ist zunächst zu untersuchen, ob der eigentümliche Vorgang, der hier Erfüllung genannt ist, und den Kant Synthesis genannt hat, einen eigenen Wahrheitswert bildet. Sollte diese Frage bejaht werden, so ist sie in einer eingeschränkten Form noch einmal zu stellen. Es ist zu fragen, ob Erfüllung nur eine Erfüllung überhaupt oder eine besondere Art der Erfüllung sein müsse. Wenn sich nun aus den Prinzipien des Kritizismus das zweite ergeben sollte, so ist in einem gesonderten Teile zu erwägen, was denn nun erstens aus den Sätzen wird, die von der Erfüllung überhaupt ausgeschlossen sind, und zweitens aus denen, die keinen Teil haben an dieser besonderen Art der Erfüllung, aus all den Sätzen also, die, wie wir sehen werden, absolut oder relativ metaphysisch sind. Die folgenden Ausführungen zerfallen demgemäß in zwei Hauptteile, in eine Untersuchung über das Wesen der Erfüllung und in eine Herausstellung dessen, was aus diesem Postulat für die Rechtmäßigkeit der bestehenden Wissenschaften folgt. Beide Hauptteile zerfallen wieder in je zwei Abschnitte. Von den Abschnitten des ersten Hauptteiles stellt der eine das Wesen der Erfüllung überhaupt, der andere das der spezifisch kantischen Erfüllung klar. Der zweite Hauptteil bestimmt in seinem ersten Abschnitt, was aus dem Gesagten für die Wissenschaften folgt, deren Sätze sich überhaupt nicht erfüllen, in seinem zweiten Abschnitt, was das Schicksal der Wissenschaften sein muß, die sich nicht spezifisch erfüllen.

Daß eine Synthesis niemals innerhalb der Kategorien allein stattfinden könne, ist ein Satz, der fast in einem jeden Abschnitt der Vernunftkritik von neuem eingeschärft wird. Ich greife ohne besondere Wahl nur zwei Belegstellen heraus: „Eben daher[72] kommt es auch, daß aus bloßen Kategorien kein synthetischer Satz gemacht werden kann". „Ohne eine zum Grunde liegende Anschauung kann die Kategorie allein mir keinen Begriff von einem Gegenstande verschaffen; denn nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird."[73]

Das innerliche Verhältnis aber, was in jedem einzelnen Erkenntnisakte die Kategorie zur Anschauung hat, ist von Kant nie direkt, sondern immer nur symbolisch charakterisiert worden. So in dem berühmten Satze: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind".[74] Ebensowenig Aufklärung geben die Stellen, in denen dieses Verhältnis als „Korrespondenz" bestimmt wird. Immerhin zeigt das organische Füreinandersein, welches Kant zwischen diesen beiden Erkenntnisfaktoren aufstellt, daß ihm das Verhältnis von Begriff und Anschauung im einzelnen Erkenntnisakte ein Insichfortgehen des Objektes ist. Die Richtung des Fortganges wird dabei bestimmt durch die Notwendigkeit, daß die Kategorie sich erfüllt, und zwar sinnlich erfüllt. Hierbei ist die Ordnung, in der sich die Erfüllung vollzieht, diese, daß zunächst die reine Kategorie sich mit reiner Anschauung sättigen muß. Sie darf aber nicht bei der reinen Anschauung stehen bleiben, sondern sie muß weiter gehen zum Konkreten der empirischen Anschauung. Denn „reine Anschauung[75] kann ihren Gegenstand, mithin die objektive Gültigkeit nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloße Form ist." Jeder andere Fortgang der Erfüllung ist metaphysisch und unwissenschaftlich.

Es würde sich nun darum handeln, diesen eigentümlichen Erfüllungswert rational zu begründen. Besonders für Kant würde dies von höchster Wichtigkeit sein, denn der Erfüllungswert ist der Unterbau, der die Kritik der transzendentalen Dialektik trägt. Die transzendentalen Ideen werden nur deshalb von der Objektivität ausgeschlossen, weil sie sich nicht in einer Sinnlichkeit darstellen

---

[72] B. 289. — [73] A. 399. — [74] B. 75. — [75] B. 298.

lassen, das heißt, weil ihnen der Erfüllungswert fehlt. Eine solche Begründung hat Kant nicht gegeben.

Man könnte diesen Mangel dadurch zu erklären suchen, daß man sich auf unsere frühere Unterscheidung von Objektivität und Wahrheit beriefe. Man könnte sagen: die Objektivität ist eben eine ganz bestimmte Kreuzung der Wahrheitsprinzipien überhaupt. Die Hypostasierung der Ideen ist eine andere Kreuzung, eine andere Darstellung in einem anderen Material. Diese Darstellung ist ebenso *wahr* wie die andere, nur natürlich nicht *objektiv*. Dies ist eine rein analytische Erklärung, die nur eine verschiedene *Einteilung*, nicht aber eine verschiedene *Wertung* des Erkenntnisgebietes begründen kann, wie sie doch hier stattfindet. Sie ist deshalb nicht ausreichend, denn sie erklärt nicht das ganz eigentümliche Wertgefühl, das sich an die Erfüllung als solche heftet.

Dieser letzte Satz aber spricht das entscheidende Wort aus: es handelt sich hier um ein Gefühl, das keiner Begründung mehr fähig ist. Dieser Wert der Erfüllung oder der Synthesis ist nach seiner subjektiven Seite ein Gefühl, nach seiner objektiven Seite einer der letzten Werte des Erkennens, der nicht mehr rational begründet werden kann, sondern schlechthin anerkannt werden muß. *Es tritt somit der Erfüllungswert als die eigentliche logische Substanz der möglichen Erfahrung gleichberechtigt neben den Einheitswert und den Ursprünglichkeitswert.* Nur die Kategorien, die sich erfüllen, anerkennen wir als wertvoll, und der einzige Sinn, der den Kategorien, die sich überhaupt nicht erfüllen, den Ideen, beigelegt werden kann, ist der, daß ihnen wenigstens eine repräsentative Erfüllungsgrundlage gegeben wird: die als solche unerfahrbare Totalität der möglichen Erfahrung.

b. Die mögliche Erfahrung als spezifische Erfüllung.

Es leuchtet a priori ein, daß eine solche Synthesis, das heißt ein Akt, in dem das Ergebnis mehr ist als die Summe der in dasselbe eingegangenen Teile, auf die unterschiedlichste Art gedacht werden kann. Wir erleben ja täglich in uns die mannigfaltigsten Synthesen. Ein Totalgefühl, das in uns aufsteigt, ist mehr als die Summe seiner Bestandteile, eine Tonverschmelzung ist etwas Neues gegenüber den Tönen, die in sie eingegangen sind ꝛc. Da man nun nicht alle diese Synthesen als wissenschaftlich ansprechen kann, so

werden allerdings nur spezifische Arten der Erfüllung als die wissenschaftlichen ausgezeichnet werden dürfen.

Kant hat denn auch den Begriff des synthetischen Urteils auf eine ganz bestimmte Art der Erfüllung eingeschränkt. Synthesis ist für ihn „figürliche Synthesis (synthesis speciosa)" „zum Unterschiede[76] von derjenigen, welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde".

Ja, noch mehr wird der Begriff der Erfüllung eingeschränkt, denn von den beiden Provinzen der Sinnlichkeit, der Zeit und dem Raum, darf sie nur auf die zweite sich ausdehnen[77]: „Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien zu verstehen und also die objektive Realität der letzteren darzutun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen bedürfen". Eine Seite weiter heißt es von der Kategorie der Gemeinschaft, daß „die objektive Realität[78] dieses Begriffes ohne Anschauung, und zwar äußere im Raum nicht einzusehen möglich ist". Hier werden also „mögliche Erfahrung" und „Raum" direkt gleichgesetzt. Der Raum gewinnt dadurch eine vollkommene zentrale Stellung in der kantischen Philosophie. Man kann danach den Versuch Friedrich Albert Langes, den bekannten räumlichen Illustrationen der logischen Umfangsverhältnisse eine mehr als symbolische Bedeutung, nämlich einen durchaus begründenden Wert für die Logik beizulegen, vollkommen begreiflich finden. Die räumlichen Verhältnisse sind eben nach dieser Auffassung die notwendigen Erfüllungen der logischen Werte, oder anders gesagt, die geometrischen Verhältnisse sind die Ausdrucksformen der Logik. Für die Kr. d. r. V. ist also das spezifische Wesen der Erfüllung immer räumlicher Natur; für den Standpunkt der aprioriischen Wissenschaft ist der Raum die allgemeine Darstellungsmöglichkeit der Kategorien, denn Raum und Zeit sind „die einzigen gegebenen Gründe der Synthesis[79] ohne alle Erfahrung". Die Zeit wiederum hat auch keine selbständige Stellung neben dem Raume, denn alle ihre Verhältnisse[80] müssen in einem äußerlichen Bilde veranschaulicht werden. So ist der Raum allein das Material, in das alle Intentionen des Geistes sich ausprägen müssen, die überhaupt etwas sein wollen.

[76] B 151. — [77] B. 291. — [78] B. 292. — [79] Reflexionen II, Nr. 392. — [80] B. 154.

Dadurch ist die Wissenschaftsmöglichkeit auf die Möglichkeiten des Raumes eingeschränkt. Da aber diese Möglichkeiten ausschließlich quantitative Möglichkeiten sind, so folgt, daß die Wissenschaft nur auf quantitative Verhältnisse gehen kann. Dies ist Kants „gleichförmige Synthesis, die nur auf Quanta geht". Der berühmte Satz, in aller Erfahrung sei nur soviel Wissenschaft, als in ihr Mathematik angetroffen werde, ist deshalb nichts als eine spezielle Anwendung der vorhergehenden Gedanken. Die Mathematik ist ja eine der normativen Gestaltungen der Raumverhältnisse. Indessen muß man sich wohl hüten, den Raum ausschließlich für die Mathematik zu reservieren. Schon bei Kant fällt keineswegs, wie öfter behauptet wird, der Raum mit dem Inbegriff der geometrischen Sätze zusammen: „die synthetischen Sätze des Raumes liegen nicht in dem allgemeinen Begriffe des Raumes".[81] Und in der neueren Mathematik treten Geometrie und Raum noch mehr auseinander: «Le géomètre . . .[82] fait de la géometrie avec de l'etendue comme il en fait avec de la craie; aussi doit-on prendre garde d'attacher trop d'importance à des accidents qui n'en ont souvent pas plus que la blancheur de la craie». Derart erscheint es möglich, die typischen Ausdrucksmittel, die die reine Raumform den logischen Kategorien gewährt, auch über die Grenzen der eigentlichen Mathematik hinaus zu brauchen. Kant nun hat diejenigen Begriffe, die sich direkt räumlich darstellen, universale, diejenigen dagegen, die die räumliche Darstellung nur analogisch nachbilden, generale Begriffe genannt, und diese Terminologie wollen wir festhalten.

Dann kommt durch die Befreiung von den Darstellungsmöglichkeiten der Mathematik eine ganz besondere Grundlage der Logik zustande. Man wird dann nicht sowohl auf den Quantitätscharakter dieser Grundlage reflektieren, sondern auf das, was das erkenntnistheoretische Wesen der Quantität ausmacht, und wovon diese nur ein Ausdruck in einer besonderen Sprache ist. Als das allgemeine logische Wesen der Quantität wird man die Vertauschbarkeit ihrer Elemente bezeichnen können. Damit ist die eigentümliche Basis der kantischen Begriffsbildung gegeben.

---

[81] Reflexionen II, Nr. 356.

[82] Poincaré: La Science et l'Hypothèse, S. 29.

Da nun die Kategorien sich nur in räumlichen Verhältnissen verwirklichen können, und Raumteile jederzeit gegeneinander auszuwechseln sind, so folgt, daß alle so geschaffenen Begriffe gegen die Besonderheit ihrer Grundlage gleichgültig sind. Die spezifische Natur der permutierbaren Erfüllungsgrundlage legt darum das Wesen der kantischen Begriffsbildung in eine Gleichgültigkeit gegen die Individualität der Verhältnisse, die der Begriff umspannt. Diese „generalisierende“[83] Stellungnahme zur Wirklichkeit folgt für die Kr. d. r. V. mit Notwendigkeit aus der Beschaffenheit ihrer dritten Objektivitätsbedingung.

Wir schreiten nunmehr zum zweiten Hauptteil, in dem wir erstens das Schicksal der Wissenschaften betrachten, die sich überhaupt nicht erfüllen, zweitens das Schicksal derjenigen, die sich nicht spezifisch erfüllen.

c. Das Schicksal der Sätze, die sich überhaupt nicht erfüllen.

In den Problemen, die die „mögliche Erfahrung“ umgeben, stoßen die positiv behauptenden und die kritisch ablehnenden Tendenzen der Vernunftkritik zusammen. Das ist ganz natürlich. Wenn die mögliche Erfahrung als kategoriale Erfüllung in einer ganz bestimmten Gestalt die Objektivität bedingt, so muß sie alle die gedanklichen Intentionen, die keine Erfüllung oder nicht die vorgeschriebene Erfüllung finden, von der Objektivität ausschließen. Sie herrscht als alleinige Wissenschaftsbedingung nur durch die Vernichtung aller sonstigen Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit. Die transzendentale Dialektik ist ebenso Folge wie Bedingung der transzendentalen Ästhetik.

Die Erfüllung überhaupt war Kant in der Kr. d. r. V. so wichtig, daß er für den Teil, für die Phase der Kategorien, im weitesten Sinne, die der Erfahrungsmöglichkeit zugewendet ist, einen besonderen Namen eingeführt hat, den Namen des Schemas. Dieser Eigenname fehlt beim Raume, eben wegen der Identifizierung des Raumes mit der möglichen Erfahrung; einmal allerdings wird auch für Raum und Zeit, dafern sie auf Erfahrung bezogen sind, der Ausdruck Schema gebraucht.[84] Ganz sicher aber gilt auch für

[83] Der Ausdruck ist hier, wie schon früher im Sinne Rickerts, d. h. im Gegensatz zur „individualisierenden Begriffsbildung“ gebraucht. Vergl. Die Festschrift für Kuno Fischer, Band II. Seite 62 (Winter, Heidelberg 1905).

[84] B. 195.

sie, daß sie nur über die Erfahrung herrschen können, wenn sie ihr dienen, ganz sicher ist auch in ihnen sehr wohl ein esoterischer von einem exoterischen Teil geschieden; das folgt sowohl aus der „Deduktion des Raumes",[85] als auch daraus, daß der Raum ein „Hirngespinst" genannt wird, wenn er sich nicht auf Erfahrung berufen kann.[86] Die Kategorien, soweit sie sich durch Sinnlichkeit illustrieren lassen, heißen Schemata; derjenige Teil von ihnen, der darüber hinausgeht, wird Idee genannt. Und sogar aus den Ideen, die doch nur eine indirekte Beziehung auf mögliche Anschauung haben, wird ein Schema abgegrenzt unter dem Namen eines „Ideals der reinen Vernunft".

Dieser Parallelisierung des Ideals der reinen Vernunft mit dem Schema scheint eine Stelle der Vernunftkritik zu widersprechen, in der Kant sich gegen eine Vermengung des „Ideals der reinen Vernunft" mit den „Geschöpfen der Einbildungskraft" verwahrt, den „Monogrammen . . ., welche mehr[87] eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung als ein bestimmtes Bild ausmachen". Das Bedenken erledigt sich dadurch, daß das Monogramm, das heißt aber nach B. 181, das Schema, hier in psychologischer Bedeutung gebraucht wird. Wird aber das Schema logisch verstanden als: „eine Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt"[88], so sehe ich nicht ein, was es prinzipiell vom Ideal trennen soll, dem „Begriff von einem einzelnen[89] Gegenstand, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist". Der Unterschied ist nur der, daß das Substrat des Schemas eine wirkliche endliche Handlung der Synthesis in der Anschauung ist, wohingegen das Ideal nur sein kann[90]: „ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterschied, daß die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht ebenso eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst ist . . ., sondern nur eine Regel oder Prinzip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs".

Derart liegt in der direkten oder indirekten Beziehung auf mögliche Erfahrung der Prüfstein für alle gegebenen Verfahrungsweisen

---

[85] Die reinen Verstandesbegriffe können „auch jenen Begriff des Raumes zweideutig machen, dadurch daß sie ihn über die Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu brauchen geneigt sind, weshalb auch oben von ihm eine transzendentale Deduktion vonnöten war". B. 121. — [86] B. 196. — [87] B. 598. — [88] B 181. — [89] B. 602. — [90] B. 693.

des Denkens. Schema und Ideal beruhen beide auf dem Glauben an die durchgängige Geschlossenheit, Rationalität, Erschöpfbarkeit der Anschauung, oder wie Kant sagt[91], auf der „vorgestellten Einheit der Anschauung", die „jederzeit schon die Beziehung . . . auf die Einheit der Apperzeption enthält". In beiden Fällen ist diese Durchsichtigkeit vermittelt durch den Raum als vorgestelltes Substratum. Das Schema ist „eine Regel[92] der Synthesis in Ansehung reiner Gestalten im Raume". Das Ideal ist der Stoff zur Möglichkeit aller Dinge[93], „so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind". Wie früher Sinnlichkeit (im weiteren Sinne) Verstand, Vernunft, so sind jetzt Sinnlichkeit (im engeren Sinne) Schema, Ideal einander übergeordnet; und nicht nur in diesen Hauptabteilungen, auch in den feineren Verzweigungen der Begriffe werden diese Unterscheidungen gemacht: so bestimmen die Antizipationen, den Kategorien vergleichbar, das empirische Dasein überhaupt, die Analogien, den Schemata parallel laufend, das Dasein in der Zeit, das ist in der möglichen Erfahrung.[94]

Diese positiven Behauptungen aber haben ganz von selbst eine Tendenz, in die Kritik überzugehen, denn tatsächlich gibt es eine ganze vorgegebene Wissenschaft aus Intentionen, die sich nie in einer möglichen Erfahrung darstellen können: die Metaphysik. Für Kant jedoch ist nur die Wissenschaft, die durch das Ineinandergreifen von Sinnlichkeit und Verstand erzeugt wird, Wissenschaft, das heißt Objektivität. „Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist[95], sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objekte) an die Hand geben kann, worauf jene reinen Verstandesbegriffe angewandt werden können, so gerät der Verstand in Gefahr . . . von den bloß formalen Prinzipien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen." Diese Stelle kann als das Programm der Kritik angesehen werden, die die transzendentale Dialektik an allen den Vorstellungen übt, denen überhaupt kein korrespondierender Gegenstand in der Sinnlichkeit gegeben werden kann. Es ist interessant, daß die Kritik

---

[91] B. 144 Anm., s. auch 160 Anm. — [92] B. 180. — [93] B. 606 — [94] IV. 58. — [95] B. 87.

hierbei nur von dem Satze des Widerspruchs, dem analytischen Prinzip, getragen sein kann, denn mit synthetischen Prinzipien ist der Metaphysik nicht beizukommen, eben weil sie alle Beziehung auf mögliche Erfahrung abgelehnt hat, und diese allein die Synthesis vermitteln kann. So ist denn reine Metaphysik nur dadurch zu zerstören, daß man ihr innere Widersprüche nachweist. Gelingt dies nicht, so ist sie ebenso unangreifbar wie unerweisbar. Sie kann dem Menschen daher sehr wohl etwas sein, nur darf er sie nicht als Anhang zur Wissenschaft betrachten.

Denjenigen Systemen der Metaphysik aber, die etwas Positives über die Natur ausmachen wollen, wird nachgewiesen, daß sie ein vollkommen ideales Substrat haben, nämlich eine unvollendbare Reihe von Erkenntnissen. Mithin können sie nie daran denken, diese in einer Sinnlichkeit darzustellen, das heißt objektiv zu werden.

d. Das Schicksal der Sätze, die sich nicht spezifisch erfüllen.

Die Objektivität wird ebenfalls nicht statthaben können, wenn die Kategorie sich zwar erfüllt, aber in anderen Formen erfüllt, als die mögliche Erfahrung vorschreibt. Dies wird immer dann der Fall sein, wenn die Teile der Erfüllungsgrundlage nicht, nach dem Vorbild der Raumteile, gegeneinander ausgewechselt oder durcheinander ausgedrückt werden können. Die typische Einschränkung, die so die Anwendung aller Kategorien erfährt, mag am Beispiel der Kausalität verdeutlicht werden. Das Vermögen der Kausalität, Reihen zu bilden, wird von Kant auf diejenigen Fälle beschränkt, in denen „dasjenige[96], was da folgt oder geschieht, nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgt". Dadurch ist der reine Verstandesbegriff schon auf die „generalisierende" Darstellung angewiesen. Und nicht genug damit: weiterhin wird die generalisierende zur universalistischen Begriffsbildung eingeengt, denn es wird der Kausalität nur eine ganz beschränkte räumliche Anwendung verstattet: „Um Veränderung[97] als die dem Begriffe der Kausalität korrespondierende Anschauung darzustellen, müssen wir Bewegung als Veränderung im Raume zum Beispiel nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen".

[96] B. 245. — [97] B. 291.

Eine ganz gleiche Lehre haben wir Kant schon vorhin über die Kategorie der Gemeinschaft vortragen hören, und eine gleiche wird eben an dieser Stelle für die Kategorie der Substanz aufgestellt. Wenn also eine dieser Kategorien sich zwar erfüllt, aber in anderen Formen, als denen der räumlichen Anschauung, so muß man nach konsequenten kritischen Prinzipien eine derartige Erfüllung ablehnen. Wollte man diese Verurteilung kritisch durchführen, so würde dies ein Seitenstück zur „transzendentalen Dialektik" ergeben. In diesem müßten ebenso bestimmte Wissenschaften deshalb abgetan werden, weil sie nicht die vorgeschriebene Art der Erfüllung zeigen, wie die eigentliche transzendentale Dialektik die rationale Theologie ꝛc. deshalb abtat, weil sie überhaupt keine Erfüllung zeigte. Kant hat dies Seitenstück nicht geschrieben, und zwar wahrscheinlich deshalb nicht, weil ihm selbst die Natur des Erfüllungswertes zum Problem geworden war. Jedenfalls hat er den Erfüllungswert in seiner ursprünglichen Ausgestaltung nicht festgehalten. Dann aber scheint dieser Wert überhaupt ohne Prinzip zu sein.

Dies ist eine Täuschung, denn schon eine analytische Definition dieses Wertes muß auf sein eigentliches Prinzip führen. Wenn die Erfüllung der Kategorien, und zwar die sinnliche Erfüllung, dasjenige ist, was ihnen letzten Endes die Objektivität verleiht, so ist Objektivität um so mehr vorhanden, als Erfüllung vorhanden ist. Man wird also Stufenleitern der Objektivität bauen können, nach ihrer Sättigung mit sinnlichem Material. Dann erscheint die Objektivität der Kr. d. r. V., in der die Kategorien nur eine Erfüllung in den räumlichen Formen der Sinnlichkeit finden, als eine verhältnismäßig ärmliche Objektivität, der gegenüber sich weit erfülltere denken lassen.

Das Erfülltsein bestimmt also das Wertprinzip und die Richtung des Fortschrittes. Es ist das Ideal der Fülle um so mehr erreicht, je mehr die Begriffsbildung auf das Konkrete, das heißt aber auf das unmittelbare Erleben des Einzelnen konvergiert. Das Objektivitätsideal der möglichen Erfahrung als möglicher Erfüllung drängt mithin mit logischer Notwendigkeit von den Gegenständen höherer Ordnung, wie sie die Wissenschaft zeigt, zu den Gegenständen niederer Ordnung des faktischen Erlebens hin. Danach sieht es so aus, als setze sie das Nurnochindividuelle als wissen-

schaftliches Ziel. Hierdurch wiederum scheint sie der Gegenpol der transzendentalen Deduktion zu sein, welche auf die Einheit des Erklärungszusammenhanges dringt. Sie scheint die logischen Einheiten durch greifbarere reale ersetzen zu wollen. Dies ist wieder eine Täuschung, denn das Individuelle als Ideal ist eine regulative Idee, die sich, realisiert, sofort verändern und die Wissenschaft aufheben würde. Deshalb kann auch die „mögliche Erfahrung" das Individuelle nie in der Anonymität seines unmittelbaren Erlebtwerdens in die Wissenschaft einbeziehen, sondern nur so weit, als es bereits in wissenschaftsfähige Formen eingegangen ist und höheren Einheiten untergeordnet werden kann. Darum sind transzendentale Deduktion und mögliche Erfahrung zwei Größen, die sich fordern und die nie in Widerstreit treten können.

Wohl aber besteht ein Gegensatz in der möglichen Erfahrung selbst. Dieser ist dadurch gegeben, daß die Erfüllungsgrundlage vertauschbar und unvertauschbar sein kann. In beiden Fällen ist natürlich die Art der Einheit eine vollkommen verschiedene, im ersten Fall ist sie „generalisierend", im zweiten Fall „individualisierend". Gegenüber dem Erfüllungsideal der Kr. d. r. V. ist ein doppelter Fortschritt möglich. Erstens kann der Begriff der Vertauschbarkeit über die quantitativen Verhältnisse des Raumes hinaus erweitert werden. Die Vertauschbarkeit wird dann ein allgemeines Mittel, die Wirklichkeit einem ganz bestimmten Ordnungsverfahren der Dinge zu unterwerfen, von dem das quantitative Verfahren nur der am höchsten ausgebildete Teil ist. Die universalistische Begriffsbildung erweitert sich dann zur generalistischen. Diesen Fortschritt vollzieht die Kr. d. U. und unser drittes Kapitel. Zweitens kann die Erfüllungsgrundlage wechseln; sie kann aus einer vertauschbaren zu einer unvertauschbaren werden, und von der generalisierenden zur individualisierenden Begriffsbildung aufsteigen. Diesen Fortschritt veranschaulicht der letzte Teil dieses Buches.

Wir gehen jetzt von den Bedingungen der Objektivität weiter zu den Mitteln, durch die sie hergestellt wird.

Zweites Kapitel.

Die Elemente der Objektivität.

I. Die Sinnlichkeit.

1. Einleitung.

a. Das deskriptive und das teleologische Einheitsprinzip der Elemente.

Die Mittel, durch welche die Objektivität hergestellt wird, zerlegt Kant in zwei große Abteilungen, in die Verfahrungsweisen der Sinnlichkeit und die des Verstandes. „Es sind aber[98] zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe aber nur als Erscheinung gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht." Die Verschiedenheit dieser beiden Elemente spaltet die Vernunftkritik in die transzendentale Ästhetik und in die transzendentale Analytik. Diese Einteilung wiederum ist nur unter verschiedenen Voraussetzungen möglich.

Um sie überhaupt vollziehen zu können, muß man die fraglichen Verfahrungsweisen irgendwie deskriptiv in sich zusammenfassen und, ohne metaphysische Voraussetzungen, gegeneinander abgrenzen dürfen. Man muß deshalb zunächst ein Einheitsprinzip für die einzelnen Klassen der Mittel haben. Zweitens aber setzt die Einteilung der Erkenntnismittel weiterhin für die Klassen ein Prinzip voraus, das sie einem übergreifendem Plane unterordnet. Die beiden Einheitsprinzipien sind verschieden; das erste ist deskriptiv, das zweite teleologisch, wir müssen sie darum gesondert betrachten.

Das erste Prinzip bringt zunächst eine Überraschung. Da die ganze kantische Philosophie auf dem Boden der objektiven Einheit

[98] B. 125.

steht, so ist auch für die Einheit der Erfahrungsmittel — die Gegenstandseinheit — eingeführt worden. „Der Verstand macht für die Vernunft ebenso einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäft der Vernunft[99], sowie der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt." Dennoch hat diese Paradoxie einen recht guten Sinn. Die sinnliche Erfüllungsgrundlage hat bei Kant eine etwas unklare Zwischenstellung zwischen Materie und Form. Durch die Gesetzlichkeiten des Raumes und der Zeit ist sie Form, durch den Materialbegriff der Empfindung aber scheint sie so tief ins Empirische hinabzureichen, daß sie auch die primären Inhalte unseres unmittelbaren Erlebens, die das Material all unserer Aussagen sind, und die in keine Aussage ganz aufgehen, vollkommen mit umspannt. Diese Zwischenstellung der Sinnlichkeit zwischen Material und Form bringt es mit sich, daß sie ihrerseits ebensowohl gegenständlich vereinigen kann, als selbst einer gegenständlichen Vereinigung fähig ist. Damit aber ist gesagt, daß sie von einem höheren Standpunkte aus selbst wieder als Objekt betrachtet werden kann, wobei sie, im Gegensatze zu den zufälligen, empirischen Objekten ein notwendiges, ein transzendentales Objekt ist. Sie ist deshalb „Gegenstand" für den Verstand. Der Verstand seinerseits scheint gar keinen materialen Kern zu haben, und insofern kein Objekt zu sein. Dies gilt nur für den reinen Verstand. Der Verstand im schematischen Gebrauche hingegen ist auf die Sinnlichkeit bezogen und hat dadurch eine gewisse Materialität, so daß er, als Ganzes betrachtet, ebensowohl der „Vereinigung", das ist der Objektivität fähig ist wie die Sinnlichkeit. Diese Objektivität gewinnt er vom Standpunkte der Ideen aus. Auch diese müssen sich, wie wir gehört haben, als „Ideal der reinen Vernunft" auf mögliche Erfahrung beziehen, resp. sie in einer ideellen Einheit umspannen. Auch das Ideal der reinen Vernunft ist ein „Individuum", das ist ein Objekt; das Mannigfaltige, das es in sich vereint, ist das der Sinnlichkeit und des Verstandes. Vom Ideal der reinen Vernunft, dem System der reinen

[99] B. 692. Der „allgemeine Gegenstand" oder der „Gegenstand höherer Ordnung" ist übrigens ein Gebilde, das in den neuesten logischen Untersuchungen, bei Husserl z. B. eine ganz ungeahnte Bedeutung gewinnt.

Vernunft aus gesehen, haben wir dann zwei Objekte höherer Ordnung: Sinnlichkeit und Verstand. Die Zusammenfassung dieser beiden Einheiten macht den dritten transzendentalen „Gegenstand" aus, eben das Ideal der reinen Vernunft. Das erste Prinzip hat also die Eigentümlichkeit, daß es die deskriptiv verwandten Verfahrungsweisen des Erkennens zu einer Gegenstandseinheit zusammenzieht.

Es ist nunmehr das teleologische Prinzip anzugeben, das die Einteilung und die Rangordnung der beiden transzendentalen Objekte bestimmt. — Unter einer phänomenologischen Einteilung verstand Hegel eine solche, welche die Teile eines Ganzen so aufbaut, daß jeder niedrigere den nächst höheren als seine Ergänzung, seinen Sinn fordert, und dies mit Rücksicht auf einen gemeinsamen Endzweck, der einem jeden seinen Platz anweist nach der Höhe des Beitrages, den er für ein gemeinsames Vorhaben aufzubringen imstande ist. Sie hat mit einer zeitlichen oder sachlichen Einteilung nichts zu tun; es kann zum Beispiel in einer Theorie der Malerei, welche die vollkommene Wiedergabe der Farben im Sonnenlicht als Höchstes ansieht, Böcklin neben Boticelli, Velasquez und Goya neben Manet und Degas kommen.

Die von Kant gegebene Rangordnung der Methoden des Geistes, welche die Erscheinungen objektivieren, ist eine phänomenologische, denn sie betrachtet die Organe der Erkenntnis in der Reihenfolge, die ihnen ihr Verdienst um die oberste Aufgabe alles Erkennens anweist. In dieser eigentümlichen Art die Dinge zu ordnen, die man mit einem steuertechnischen Ausdruck, ein Progressivsystem des Erkenntniswertes der Kategorien nennen könnte, unterscheidet Kant die drei einander übergeordneten Stufen: Sinnlichkeit Verstand Vernunft nach folgendem Wertmaße. Das Hauptziel der Kr. d. r. V. ist, wie wir gesehen hatten, die Einheitlichkeit des Erklärungszusammenhanges. Diese Einheit ist um so mehr erreicht, je ärmer ihr Substrat an empirischem Material ist. Darum hat diejenige Verfahrungsweise den meisten Wert für die Objektivität, bei der diese Einheit am meisten verwirklicht ist. „Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung[100] dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt." Die Rangordnung: Sinnlichkeit Ver-

[100] B. 236.

stand Vernunft hat also den Grund, daß der Begriff des Verbundenseins, der Einheitlichkeit von Stufe zu Stufe besser erfüllt wird.

Die Sinnlichkeit ist zunächst nur die Stufe der Verhältnisbegriffe, der allerdings auch eine gewisse Einheitlichkeit nicht abgeht, denn sonst würde sie nicht die mindeste Beziehung auf ein Objekt haben können.[101] „Die Einheit dieser Anschauung gehört a priori zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes", das Objekt aber wird allererst auf der Stufe der Verbindungsbegriffe, auf der Stufe des Verstandes erzeugt. „Dagegen ich den Begriff von einem Objekte überhaupt (der im klarsten Bewußtsein unserer Anschauung gar nicht angetroffen wird) dem Verstande, als einem besonderen Vermögen, zuschreibe."[102] Die Vernunft ist wiederum die Verbindung des Verstandes, sozusagen die Spontaneität des Verstandes in ihrer Reinheit[103], und damit der höchste Punkt der Objektivität[104]: „So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen".

Wir gehen nun fort zur Betrachtung dieser eigentümlichen Objekte, die, ganz aus apriorischem Material gebaut, zwischen dem Geist und den einzelnen empirischen Objekten stehen wie die Äonen der Gnostiker zwischen Gott und Welt. Das erste dieser Objekte ist die Sinnlichkeit.

Der Unterscheidungsgrund von Sinnlichkeit und Verstand war in den früheren erkenntnistheoretischen Schriften Kants ein metaphysischer gewesen. Die Kr. d. r. V. geht im Gegensatz dazu von rein immanenten Daten aus. Sie nimmt das Erkenntnisprodukt als ein fertiges, und sondert nun mit rein deskriptiven Mitteln eine Gruppe von Merkmalen ab, die sie als Sinnlichkeit, und eine andere, die sie als Verstand bezeichnet. Es wird darum gleich im Anfang der Analytik ausgesprochen, daß die Sonderung von Sinnlichkeit und Verstand keine reale sei, sondern nur den „Anteil" der beiden „Vermögen" am fertigen Erkenntnisprodukte abgrenzen solle. „In einer transzendentalen Logik isolieren wir den Verstand[105] (so wie oben in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit) und

[101] B. 161 Anm. — [102] VIII. 716. — [103] B. 575. — [104] B. 730. — [105] B. 87.

heben bloß den Teil des Denkens aus unserer Erkenntnis heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat." Beide Vermögen sind als Wissenschaften gleichzusetzen, nur in ihren Leistungen sind sie verschieden[106]: „Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, das ist Ästhetik von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, das ist der Logik".

Sinnlichkeit und Verstand sind nach dieser Auffassung gleichwertige, verschieden geartete Äußerungen ein und derselben geistigen Tätigkeit: der Synthesis.[107] „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit." Wie es im empirischen Erkennen ein und dieselbe Einbildungskraft ist, die sinnliche und verstandesmäßige Synthesen zuwege bringt, so ist es in der Transzendentalphilosophie ein und derselbe wissenschaftliche Geist, der hier als Sinnlichkeit, dort als Verstand auftritt. Hiermit fällt der innere Grund für die methodologische oder gar metaphysische Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand weg.

b. Sinnlichkeit und Gegebenheit.

Wenn es nun aber auch heute keinem ernsthaften Kritiker mehr einfallen wird, Sinnlichkeit und Verstand bei Kant als zwei transzendente Vermögen zu tadeln, so scheint dennoch die kritische Philosophie in ihrer durchgehenden Voranstellung der Sinnlichkeit ein metaphysisches Erbe zu verwahren. Wie früher der Verstand die metaphysische, so scheint er jetzt die logische Substanz der Sinnlichkeit zu sein. Dies ist irrig; die Disposition der kritischen Philosophie hat, auch wenn man für Kant selbst das Mitspielen einer historischen Zufälligkeit eingesteht, einen vollwertigen systematischen Grund. Er wird angegeben in folgendem Satze[108]: „Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können". Mithin ist die Gegebenheit die Basis aller Objektivität: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben[109], das ist sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können". Die Gegebenheit muß also gleich im Anfange der Vernunftkritik

[106] B. 76. — [107] B. 104. — [108] B. 323. — [109] B. 194.

durch irgendeine transzendentale Form vertreten sein, und die Sinnlichkeit steht darum vor dem Verstande, weil sie eine solche Form bietet. Das ist jetzt zu beweisen.

Schopenhauer hat an der kantischen Gegebenheit[110] den stärksten Anstoß genommen. Er findet den Ausdruck „nichtssagend" und „wunderlich", und behauptet, Kant habe sich nie weiter über ihn erklärt. Das aber hat Kant sehr wohl getan; nur muß man sich die fraglichen Aussprüche allerdings zusammensuchen. Eine erste Bestimmung gibt diese Stelle: „Das erste[111], was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung". Die Gegebenheit ist daher zunächst ein „Mannigfaltiges der reinen Anschauung". Diese Mannigfaltigkeit ist weiter durchaus keine beliebige, sondern hat einen ganz bestimmten Charakter: „Einen Gegenstand geben[111a], wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen". Unter Gegebenheit also ist keineswegs bei Kant das einfache, vorwissenschaftliche Dasein des Gegenstandes zu verstehen; vielmehr zeigt die „Beziehung auf mögliche Erfahrung", das heißt auf raumzeitliche Gestaltung, daß nicht das ganze schlechthin vorhandene psychische Material, sondern nur eine Auswahl aus ihm „gegeben" ist. Anders ausgedrückt, die kantische Gegebenheit der Welt ist keineswegs eine unbefangene Gegebenheit, sie hat vielmehr in sich eine Zielstrebigkeit auf mögliche Erfahrung, das heißt sie ist eine potentielle Physik oder Psychologie. „Wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nötig ist, uns ein Objekt teils des äußeren, teils des inneren Sinnes zu geben."[112]

Diese Anlage der kantischen Gegebenheit ein generalisierendes System zu werden, läßt sich wiederum durch Stellen aus Kant belegen. So durch folgende: „Der Beweisgrund" (für die notwendige Zugehörigkeit des Mannigfaltigen der Anschauung zur Einheit des Selbstbewußtseins) „beruht[113] auf der vorgestellten Einheit der Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, welche jederzeit eine Synthesis des Mannigfaltigen zu einer Anschauung ge-

[110] Schopenhauer Ww. Brockhaus 1891. B. I. S. 520 u. 521.
[111] B. 104. — [111a] B. 195. — [112] B. 876. — [113] B. 144 Anm.

gebenen in sich schließt, und schon die Beziehung dieses letzteren auf die Einheit der Apperzeption enthält". Man kann also dieses gegebene Mannigfaltige als eine Summe von Intentionen definieren, die ihre Zukunft vermöge ihrer durchgängigen Rationalität schon in sich tragen.[114] Das Materiale des Erkennens also ist in der Anschauung gegeben; innerhalb dieser aber ist sein eigentlicher Träger die Empfindung. „In der Sinnlichkeit[115] ist eine Materie, welche Empfindung heißt." Unsere erste Untersuchung hat daher zu ergründen, was die Empfindung für die Objektivität bedeutet.

2. Die Empfindung.

a. Das Verhältnis der Empfindung zur Wirklichkeit.

Was die Empfindung für das kantische System bedeutet, sagt am klarsten eine Anmerkung aus der Metaphysik der Sitten, die ich ganz hier hinsetzen will.[116] „Man kann Sinnlichkeit durch das Subjektive unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Objekt, das ist er denkt sich etwas vermittelst derselben. Nun kann das Subjektive unserer Vorstellung entweder von der Art sein, daß es auch auf ein Objekt zum Erkenntnis desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersten Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heißt) bezogen werden kann. In diesem Falle ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der Sinn; aber das Subjektive der Vorstellung kann gar kein Erkenntnisstück werden; weil es bloß die Beziehung derselben aufs Subjekt und nichts zur Erkenntnis des Objekts Brauchbares enthält, und alsdann heißt diese Empfänglichkeit der Vorstellung Gefühl; welches die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellektuell sein) aufs Subjekt enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag."

Das „Subjektive unserer Vorstellung" ist danach die Basis der drei großen Kritiken Kants. Es ist das einheitliche Material, das in seinen verschiedenen Werken in verschiedenen Hinsichten verarbeitet wird. Dieses Subjektive heißt, dafern es auf die Materie, das ist die Gegebenheit des Objektes, geht, „Empfindung". In dieser Eigenschaft ist das Subjektive die Unterlage der Vernunft-

[114] A. 374. — [115] Reflexionen II, Nr. 942. — [116] VII. 9.

kritik oder der theoretischen Gesetzgebung durch den Verstand. Dieses Subjektive braucht aber auch nicht über das Subjekt hinauszuweisen. Dann kann der Geist zwei Standpunkte zu ihm einnehmen. Er kann es als Begehrungsvermögen bestimmen, und dann ist das Subjektive Gegenstand der praktischen Gesetzgebung durch die Freiheit, oder das Substrat der Kritik der praktischen Vernunft. Oder er kann sich bemühen, die „Empfänglichkeit[117], die gar kein Erkenntnisstück werden kann", auf andersartige Normen zu bringen, dann wird das „Gefühl" bestimmt durch die ästhetische Gesetzgebung der Kritik der Urteilskraft.

Man sieht also mit vollkommener Deutlichkeit, daß „Empfindung" nicht etwa den unmittelbaren Stoff des Erfahrens bezeichnet. Vielmehr ist sie nur ein Ausschnitt aus der großen Gegebenheit, die Kants Kritiken unter sich aufteilen, und zwar der Teil[118], auf den sich das System der reinen Vernunft aufbaut; während die Sinnlichkeit, dafern sie Gefühl ist, der ästhetischen Urteilskraft unterfällt, und, dafern sie als bestimmt durch Ideen der Vernunft betrachtet wird, das Pflichtenmaterial der praktischen Vernunft abgibt. Aus der Empfindung aber erhebt sich die Objektivität. Es gilt, diese bildliche Ausdrucksweise in Begriffe zu fassen.

Die Empfindung ist die Kategorie der Wirklichkeit, sie ist „dasjenige[119], was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine oder die andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird". Sie bringt daher in die Objektivität das unentbehrliche Moment der empirischen Realität. Als „äußere Wahrnehmung[120] beweist [sie] etwas Wirkliches im Raume oder ist [sie] vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Realismus außer Zweifel". Daß der transzendentale Idealismus gleichzeitig empirischer Realismus sein kann, hat er also nur der Kategorie der Empfindung als der Kategorie der Realität zu danken. Die Empfindung erscheint hier als das einheitliche Baumaterial, das von allen kategorialen Formen benutzt wird. Sie wird deshalb von Kant nicht unter die formalen, sondern unter die materialen Bedingungen der Erfahrung gerechnet.

---

[117] V. 195. — [119] A. 374. — [118] Siehe V. 210. — [120] A. 375.

Gleichwohl führt auch dieser Begriff des Materials über sich selbst hinaus. Es ist ja kein gleichgültiges, strukturloses, sondern ein bereits zugerichtetes Material, es ist ein Material, welches restlos in eine bestimmte Begriffsbildung aufgeht. Hierdurch ist eine Einheitlichkeit, eine Widerstandslosigkeit gefordert, wie sie jedenfalls der Empfindung im vorwissenschaftlichen Sinne nicht eignet; es verhält sich vielmehr die Empfindung als gegebene Grundlage einer Begriffsbildung zur Empfindung im vorwissenschaftlichen Sinne, wie ein polarisierter Lichtstrahl zu einem unpolarisierten sich verhält.

b. Empfindung und Materie.

Die nächste Eigenschaft, die die Empfindung erwerben muß, um für die universalistische Begriffsbildung einen gefügigen Stoff abzugeben, ist die Vertauschbarkeit ihrer Elemente. Sie muß einen Materialbegriff darbieten, dessen Teile nicht den geringsten individuellen Eigensinn mehr aufweisen, die vollkommen gleichwertige Elemente einer Bedeutungseinheit sind. Dieser Begriff aber ist der naturwissenschaftliche Begriff der Materie.

Diesen Satz, daß die Empfindung in der Polarisation, welche die Kr. d. r. V. braucht, durchaus mit dem Begriff der Materie zusammenfällt, finde ich nicht bei Kant direkt ausgesprochen. Daß er ihm aber ganz fraglos beizulegen ist, sieht man sofort, wenn man die Definitionen der Materie und die der Empfindung nebeneinander stellt. In den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" heißt es von der Materie: „Die Materie erfüllt[121] ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Teile, das ist durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche können gedacht werden". Diese wissenschaftliche Form des Grades ist aber auch die einzige Bestimmtheit, die die Vernunftkritik der Empfindung zuspricht[122]: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, das ist einen Grad". Das Reale Kants ist also offenbar nicht mit dem identisch, was wir Wirklichkeit nennen, es ist vielmehr nur die Grundlage einer Begriffsbildung, deren Elemente permutierbar sind. Darum kann sie auch nur eine einzige wissenschaftliche Form: die intensive Quantität, haben.

[121] IV. 390. — [122] B. 207.

Auch die strengsten Kantianer haben gefühlt, daß diese Empfindung denn doch wohl nicht als Grundlage einer allgemeinen Weltanschauungslehre dienen kann, weil sie dafür allzu verarmt ist. Cohen hat es deshalb versucht, sie zur wissenschaftlichen Form der „Einzelgestalten" zu machen[123], Stadler[124] hat ihr außer der Intensität auch die Qualität zugesprochen. Nehmen wir Qualität und Einzelgestalt zusammen, so erhalten wir den Begriff der Individualität. Diese historische Entwicklung bestätigt ja insofern unsere frühere Behauptung, der Begriff der möglichen Erfahrung, welcher hier in der Kategorie der Empfindung zum Ausdruck kommt, habe eine Tendenz, sich immer mehr zu erfüllen und immer mehr auf den Begriff der Individualität hinzudrängen.

Dennoch ist hier der Meister größer als die Schüler. Der konnte dadurch, daß er nicht das unmittelbare Empfinden, sondern nur ein polarisiertes Empfinden zugrunde legte, die Empfindung als einheitliche Verfahrungsweise des Geistes retten, was Cohen nicht kann.[125] Er hatte das Gefühl dafür, daß, wenn einmal ein charakteristischer logischer Stand zur Wirklichkeit gewählt war, auch nur aus ihr genommen werden durfte, „was nötig ist, uns ein Objekt teils des äußeren, teils des inneren Sinnes zu geben". Und in dieser Einseitigkeit liegt seine Größe. Übrigens gibt sich Stadlers Versuch offen als Abweichung von Kant, und Cohen belegt seine Ausführungen nicht durch ein einziges Zitat.

In dem bekannten Satz: „Objekt aber ist das, in dessen Begriffen das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist", steht also die Empfindung für die geforderte „Gegebenheit". Solange diese aber immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung, das ist auf Naturwissenschaft, vorhanden ist, solange kann der „innere Unterschied der Empfindung selbst", das heißt ihre Individualität, immer nur durch Quantitätsverhältnisse vorgestellt werden, solange bleibt es bei der Einschränkung Kants[126]: „Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Kontinuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori als die intensive Quantität derselben, nämlich, daß sie einen Grad haben, erkennen können; alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen".

[123] Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 485.
[124] Stadler, Grundsätze, S. 66. — [125] Cohen, S. 488. — [126] B. 218.

3. Der Raum.

a. Diskretion und Kontinuität des Raumes.

Es ist bereits früher gesagt worden, welch außerordentliches Verdienst der Raum dadurch um die Objektivität hat, daß er die äußere Form ist, in der sie allein erscheinen kann. Es ist auch gesagt, daß der Raum durch diese Eigenschaft den Charakter eines Auswahlprinzipes bekommt. Er ist dies ebenso für die Kategorien, die ihm über, wie für die, die ihm untergeordnet sind, und der Raum verwandelt damit die kritische Erkenntnistheorie in eine große analytische Geometrie. So hebt er aus dem ihm untergebenen Subjektiven allein die Eigenschaft heraus, die er mit eigenen Mitteln hinlänglich verdeutlichen und darstellen kann: die Empfindung als intensive Quantität. So hat umgekehrt die nächst höhere Kategorie, die Zeit, nur dadurch objektive Bedeutung, daß sie durch ein räumliches Gleichnis, durch das Bild einer ins Unendliche verlaufende Linie anschaulich zu machen ist. Immer also ist der Raum das Mittel, durch das alle Kontinuität hindurchgehen muß, die sich objektiv darstellen will.

Dieses indessen ist nicht das Eigenste des Raumes, das ist nicht die Kontinuität, sondern die Diskretion: der Raum ist die Form des Nebeneinander der Dinge. Durch das Prinzip der Diskretion ist der Raum das Prinzip des Mannigfaltigen; in der bekannten Definition der Objektivität steht er also für „das Mannigfaltige der gegebenen Anschauung".

Die beiden Eigenschaften des Raumes, Diskretion und Kontinuität, fallen indessen nicht auseinander: Die Diskretion ist nur die einer Kontinuität. Daraus folgt die innere Gleichwertigkeit, mithin die Vertauschbarkeit der einzelnen Teile dieses Mannigfaltigen. Da nun der Raum für Kant die Grundlage aller Begriffsbildung ist, und seine Teile nicht anders als vertauschbar gedacht werden können, so folgt, daß auf ihm nur eine generalisierende Begriffsbildung sich erheben kann. — Kants Raumbegriff ist also für uns in drei Punkten für die Gestaltung der Objektivität ausschlaggebend. Erstens dadurch, daß in ihm allein die objektive Kontinuität dargestellt werden kann, als wodurch diese den Charakter einer allerorten gleichwertigen, vollkommen übersehbaren Reihe erhält. Dadurch bestimmt der Raum das Wesen des kritischen Einheitsbegriffes. Zweitens dadurch, daß nur seine Mittel zur Dis-

kretion des Mannigfaltigen benutzt werden dürfen. Dadurch wird er zum Schöpfer des kritischen Mannigfaltigkeitsbegriffes. Drittens dadurch, daß die Verbindung des Diskreten jederzeit nach dem Schema der räumlichen Permutation und Einordnung erfolgen muß. Dadurch wird der Raum zur Seele des kritischen Verbindungsbegriffes.

b. Subjektivität des Raumes.

Der Raum in seiner Bedeutung für die Objektivität ist historisch der Gegenstand der mannigfaltigsten Schätzungen gewesen. Wir wollen sehen, was aus dem hier ausgemachten für die verschiedenen Typen dieser Schätzung kritisch folgt. Bei Kant selbst stoßen wir in der transzendentalen Ästhetik auf die fatale Bestimmung, der Raum sei die[127] „subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist". Hier ist vor allem einmal der Ausdruck „subjektiv" durch einen ungefährlicheren Begriff zu ersetzen. Kant erklärt, der Raum sei etwas Subjektives[128], „weil darin Verhältnisse vorgestellt werden, die . . . bloß Gründe der Möglichkeit der Wirkungen sind, und Gründe sind selbst keine Sachen". Danach soll also der Ausdruck „subjektiv" nur sagen, daß der Raum keine Realität sei, sondern ebenso wie die Zeit und die Kategorien unter die Bedingungen der Erfahrung gehöre.[129] Wenn der Raum aber so, gewissermaßen als Inkarnation der möglichen Erfahrung, ganz in die Sphäre des Transzendentallogischen gerückt ist, so muß er sich gegen zwei typische falsche Auffassungen wehren. Die erste spricht ihm mehr, die zweite weniger zu, als ihm gehört, die erste macht ihn, mit Kant zu reden, zur „Sache", die zweite zur „Illusion". Die erste Ansicht hat der naive Realismus, die zweite der „physiologische Idealismus".[130]

Das naive Bewußtsein ist zunächst geneigt, dem Raume unter unsern sonstigen Vorstellungen eine Sonderstellung zu geben, ihn als vollkommen unabhängig vom erkennenden Subjekte aufzufassen.

[127] B. 42. — [128] Reflexionen II, Nr. 362.

[129] „Wenn der Raum nichts Subjektives wäre, wie sollte ich dann zu dessen Erkenntnis a priori gelangen, wie sollte diese Erkenntnis auch auf Objekte passen? Ebenso wäre «Grund» nichts Subjektives, wie sollte ich darauf a priori kommen?" Ebenda.

[130] Dieser Ausdruck, der in Charakteristik und Tadel noch glücklicher ist als Kants „psychologischer Idealismus", erklärt sich wohl von selbst. Er stammt aus Rickerts „Gegenstand". 2. Aufl. S. 37 ff.

Demgegenüber muß man die kantische Bestimmung der „Subjektivität" als einen Vorstoß gegen das angemaßte Recht der Räumlichkeit auffassen: der Ausdruck subjektiv will dann nicht einen Gegensatz zu objektiv bedeuten, sondern nur „zum erkennenden Subjekt gehörig" heißen, und den Raum dadurch auf eine Stufe mit allen sonstigen Erkenntnismitteln setzen.

Im Gegensatz zum naiven Bewußtsein hat das philosophische Bewußtsein den Raum immer mit einer gewissen Feindseligkeit behandelt. Der Raum erschien als der Kunstgriff des Geistes, durch den dieser die eigentlich nur im Gehirn befindliche innere Welt als eine äußere vorstellt. Dies machte ihn mißliebig, denn diese Äußerlichkeit war aus metaphysischen Gründen gar nicht erwünscht. So blieb die eigentliche Substanz der Welt ihre Innerlichkeit; die Äußerlichkeit des Raumes sollte nur Gleichnis und Schleier sein. In der „Widerlegung des Idealismus" wendet sich Kants Raumansicht umgekehrt gegen diesen Traumidealismus. Wenn der Raum mit den übrigen Grundbegriffen unseres Denkens gleicher Art, nämlich eine transzendentale Bedingung ist, so folgt, daß die innere Welt um nichts selbstverständlicher sein kann als die äußere. Die Anwendung dieses Gedankens verleidet dem Ich des materialen Idealismus sein selbstgewisses Absprechen über die äußere Welt dadurch, daß sie ihm zeigt, es besitze das Ich selbst nur genau so viel und genau so wenig Mittel, sich zu objektivieren wie sein „Gegenwurf", die äußere Welt, ja es könne sogar ohne diese verachtete äußere Welt gar nicht gegeben werden, denn erst *diese* liefere den eigentlichen „Stoff[131], womit wir unser Gemüt besetzen", daher es eher ein Nachrecht als ein Vorrecht diesem gegenüber habe.

Diese Ausdeutung der Subjektivität des Raumes mitsamt den Folgen, die aus ihr fließen, läßt sich aber noch nicht aus der Ästhetik, sondern erst aus der Analytik rechtfertigen. Hier ist es nicht die Subjektivität, sondern die Kontinuität des Raumes, die sein Erzeugtwerden ebenso wie das aller anderen transzendentalen Gebilde verbürgt, und den „Raum als Bewegung" zu einem vollberechtigten Bürger der kritischen, und zum siegreichen Gegner der traumidealistischen Welt macht. „Aber Bewegung, als *Beschreibung* eines Raumes, ist ein reiner Aktus der sukzessiven Synthesis

[131] B. 67.

des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt durch produktive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transzendentalphilosophie."[132]

Der Begriff der Bewegung aber weist über den formalen Begriff des Raumes schon wieder hinaus. Die Bewegung enthält einen intellektuellen Begriff — das Machen eines Kreises ist also intellektuell.[133] Wir sehen hier die Grenzen des räumlichen Verfahrens. Der Raum bietet die Möglichkeit, alle Regeln darzustellen, aber er ist nicht diese Darstellung *selbst*. Als Medium der Darstellung objektiver Gebilde fordert der Raum die Zeit, die wir sogleich betrachten werden.

Am Schluß aber können wir die Bedeutung des Raumes für die kritische Objektivität dahin zusammenfassen: der Raum ist seinem erkenntnistheoretischen Wesen nach eigentlich durch nichts von der „möglichen Erfahrung" geschieden. Er ist jedenfalls die konkrete Gestaltung dieser Objektivitätsbedingung, die es den wahren Synthesen ermöglicht, sich auf einen äußeren Gegenstand zu beziehen. Oder vielmehr: *wahre* Synthesen, die als Bedingung ihrer Wahrheit auch die *Räumlichkeit* brauchen, heißen *objektiv*. Der Raum und die Darstellungsmöglichkeit in ihm ist also so recht eigentlich das Prinzip, das *wahre* und *objektive* Synthesen scheidet.

4. Die Zeit.

a. Die Zeit als Schema. Gewöhnliche Auffassung des Schematismus.

Die Zeit nimmt in der kantischen Philosophie eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen Anschauungs- und Denkformen ein, und eben darin besteht ihre Bedeutung für das Problem der Objektivität. Die Zeit ist Anschauung, aber die Begründung dieses Anschauungscharakters erfolgt, etwas eigentümlich, durch den Gedanken, daß „alle ihre Verhältnisse sich in einer äußeren Anschauung ausdrücken lassen".[134] Wenn danach nur die Möglichkeit, den Verhältnissen der Zeit eine räumliche Übersetzung zu geben, ihren Anschauungscharakter ausmacht, so hat sie diesen nur durch Teilhaben (μετέξις) an der äußeren, der eigentlichen Anschauungsform, und kann dieser gegenüber keine eigentliche Selbständigkeit beanspruchen. Auf der anderen Seite ist nun freilich die Zeit ausdrücklich aus der formalen Logik, der Lehre von den reinen Formen

[132] B. 155 Anm. — [133] Reflexionen II, Nr. 326. — [134] B. 50.

des Verstandes ausgeschlossen, und es wird eine besondere Überlegung darauf verwendet, den Satz des Widerspruches von einer überflüssigen Zeitbestimmung zu befreien. Die Zeit hat insofern auch keine Heimat und kein angeborenes Bürgerrecht auf dem Boden des Intellektes. Sobald ich aber aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen will, wird als „Medium" aller synthetischen Urteile die Zeit genannt. Mithin hat die Zeit dennoch teil an den Verstandesformen, da sie das anschauliche Kleid ist, das diese sich jederzeit anziehen müssen.

Die Zeit hat also für das Problem der Objektivität, an dem ja Sinnlichkeit und Verstand gleichmäßig interessiert sind, die Bedeutung einer Vermittlerin. Diese Vermittlung, dieser Schematismus hat, abgesehen von den verfehlten psychologistischen Deutungen eine typische transzendentale Deutung erfahren. Man sieht im Schematismus ein nützliches Kombinationsverfahren, das die so verschiedenartigen Leistungen von Verstand und Sinnlichkeit, die ja ganz gut aneinander vorbeigehen könnten, auf einen gemeinsamen Nenner bringt. Diese Deutung ist die klassische Auslegung des Schematismus. Unter den Neukantianern vertreten sie nachdrucksvoll Cohen und Riehl. Bei Cohen ist der Schematismus das allein wirkliche Denken, das als Verstand und Sinnlichkeit nur in einer künstlichen, nicht wirklichen Isolation erscheint. Bei Riehl vermittelt der Schematismus die verschiedenartigen Begriffsbildungen von Verstand und Sinnlichkeit. Ich deute kurz die für unsere systematischen Interessen wertvollere Lösung Riehls an.[135]

Anschauung ist jederzeit Anschauung einer individuellen Gestalt, Begriff jederzeit Ausdruck einer allgemeinen Regel; will die Zeit Begriff und Anschauung versöhnen, so muß sie sowohl individuell als allgemein sein. Nun ist die Zeit das gemeinsame Merkmal nicht nur der inneren, sondern auch der äußeren Anschauung; sie hat mithin eine konkrete oder funktionelle Allgemeinheit, und ist dadurch befähigt, zwischen der abstrakten Allgemeinheit des Begriffes und der konkreten Individualität der Anschauung zu vermitteln.

Ich will nicht untersuchen, inwieweit sich diese Ansicht als rein kantisch rechtfertigen läßt. In jedem Fall scheint sie mir sicher nur

[135] Riehl, Kritizismus. I. S. 154ff.

auf die Preisschrift zu passen, während sie sich der Kr. d. r. V. nicht ohne weiteres einfügen dürfte. Systematisch aber treten hier, bei Riehls mathematisch prägnanter Art zu formulieren, die Schwierigkeiten dieser Auffassung besonders hervor. In Wahrheit stehen sich konkret Allgemeines und abstrakt Allgemeines noch genau so fremd gegenüber wie bloß Individuelles und abstrakt Allgemeines. Es sind zwei vollkommen verschiedene Prozesse, durch die etwas abstrakt, und durch die etwas funktionell allgemein wird, mithin zwei vollkommen verschiedene Allgemeinheitswerte, um die es sich hier handelt.

b. Phänomenologische Auffassung des Schematismus.

Das ganze Problem entsteht überhaupt nur durch den Schein, als ob die Kategorien auf eine ganz fremde, schlechthin vorhandene Sinnlichkeit angewendet würden. Wir haben aber vorhin aus Kant gezeigt, daß seine „Empfindung" ja schon eine generalisierende Auffassung der Wirklichkeit enthält, daher denn für uns das Problem gar nicht besteht, zwischen einer individualisierenden Begriffsbildung der Sinnlichkeit und einer generalisierenden Begriffsbildung des Verstandes zu vermitteln. Für die hier vertretene Kantauffassung fällt das Problem in dieser Gestaltung fort; das Einzelne ist für uns nur das Einzelne einer permutierbaren Mannigfaltigkeit, es hat also nicht die mindeste Individualität, die begrifflich vermittelt werden müßte.

Für uns kann der Satz: die Zeit vermittele zwischen Anschauung und Begriff, einen doppelten Sinn haben; einen phänomenologischen und einen funktionellen. Im ersten Fall bedeutet er: die Zeit ist in einer allgemeinen Ordnung der Erkenntnismittel eine Zwischenstufe zwischen Anschauung und Begriff. Im zweiten Fall sagt er aus, im wirklichen Erkenntnisprozeß sei die Zeit eine logische Funktion, mittelst deren sich der Verstand auf räumliche Verhältnisse bezieht.

In der phänomenologischen Version hat also die Zeit die Bedeutung, ein Mittelding zwischen Anschauung und Begriff zu sein. Wir bedenken nun, daß die Anschauung die Stufe der Verhältnisbegriffe, der Verstand die Stufe der Verbindungsbegriffe ist. Dann sagt der vorhergehende Satz, daß die Zeit im System des Kritizismus auf dem Punkte stehe, wo die Verhältnisvorstellungen in die

Verbindungsvorstellungen übergehen, wo aus der „Gegebenheit" ein „Machen", aus dem Aggregat eine Regel wird. Und die Zeit steht auf diesem Punkte. Der Zeitablauf ist auch immer schon eine Zeitordnung, daher ist die Zeit bereits eine Regel, während der Raum nur die Darstellungsmöglichkeit einer Regel ist. „Die Zeit ist eine Reihe, in der die Ordnung der Synthesis bestimmt ist."[136] Dagegen: „Die synthetischen Sätze des Raumes liegen nicht in dem allgemeinen Begriff des Raumes."[137] Diese Tatsache, daß die räumliche Apprehension als räumliche noch keine Regel der Synthesis bei sich führt, während die zeitliche, wenn an ihr auch nur die Zeitlichkeit gemeint ist, jederzeit schon als bestimmt erscheint, tritt recht schön an den beiden klassischen Beispielen hervor, durch die Kant die verschiedenen Auffassungsverhältnisse erläutert: dem Haus, in dessen Auffassung ich an keinerlei Regel gebunden bin, und dem Schiff, in dessen Abtreiben keine Stelle mit der anderen vertauscht werden kann. So ist die Zeit eine allgemeine Form der Synthesis der Erscheinungen. Sie ist noch keine objektive Form, sondern bedarf, um dieses zu werden, jederzeit noch eines verstandesmäßigen „Zusatzes", und ist, insofern sie noch keine Rechenschaft über die notwendige Folge der Teile gibt, der Sinnlichkeit zuzurechnen. Sie ist aber auch keine reine Verhältnisvorstellung mehr, denn das Kennzeichen einer solchen, die beliebige Folge der Teile, trifft nicht auf sie zu. Im phänomenologischen Sinne „verschwebt sie also im Mittel" zwischen Verstand und Sinnlichkeit.

c. Funktionelle Auffassung des Schematismus.

Schwieriger ist es, die funktionelle Mittelstellung der Zeit zwischen Verstand und Sinnlichkeit faßlich zu machen. Wir gehen aus von unserer früheren Annäherung des Schemas an das Ideal der reinen Vernunft und halten fest, daß das Schema irgendwie auf einen Begriff der Totalität hinaus will. Diesen Begriff der Totalität gilt es so zu präzisieren, daß er auf die Zeit, ihr Verhältnis zum Verstand und auf ihre räumliche Darstellung angewendet werden kann. Wir wählen hierzu eine Stelle aus den Reflexionen: „Wir müßten uns, wenn wir die Erscheinung vollständig apprehendierten[138], einen Erzeugungsbegriff machen können. Dieser

[136] Reflexionen II, Nr. 390. — [137] Reflexionen II, Nr. 356.

[138] Scilicet: apprehendieren wollten oder apprehendiert hätten.

ist aber nur möglich, wenn das Zufällige, was geschieht, im ganzen oder in seiner ganzen Bestimmung (Relation) genommen notwendig ist. Wenn ich mir nicht vorstellte, daß die Begebenheit ein [Teil] des ganz Notwendigen . . . wäre, so würde ich eine Vorstellung von keiner Erkenntnis, und also auch nicht [von dem], was einem Objekt zukommt, haben."[139] Diese Erzeugungseinheit ist offenbar die Zeit, denn in ihr allein findet ja alle Erzeugung und alle Synthesis statt. Die Zeit ist deshalb zunächst die Einheit der Sinnlichkeit, denn alle Figuren im Raum sind ja nur, dafern sie in der Zeit erzeugt werden. Aber die Zeit ist noch mehr. Sie ist, wie wir eine Seite früher gesehen haben, bereits eine Reihe, in der die Ordnung der Synthesis bestimmt ist. Die Zeit enthält darum einen allgemeinen Ordnungsbegriff, und damit die Potenz aller Regeln des Verstandes. So ist die Zeit als Schema die Vermittlung zwischen Anschauung und Begriff. Will eine Anschauung überhaupt vorhanden sein, so muß sie erzeugt werden, und das kann nur in der Zeit geschehen. Will ein Begriff sich darstellen, so kann er dies nur, indem er die Erzeugungseinheit der Zeit irgendwie determiniert. Will eine Anschauung bestimmt werden, so kann sie dies nur, indem sie vermittelst der Zeit sich einem Verstandesbegriffe unterordnet.

Jetzt sehen wir auch, wieso sich ein Begriff der Totalität mit der Zeit als Schema verknüpfen kann. Das erfüllte Schema, das ist die mit einem Verstandesbegriff verbundene Zeitreihe, ist eine „a priori aus dem Prinzip des Zweckes bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile".[140] Es ist das als Erzeugungsaufgabe gedacht, was das Ideal der reinen Vernunft als Vollendung zeigt. Im Anschlusse an Kants Terminologie in dem Abschnitt über das Ideal der reinen Vernunft kann man sagen: die Zeit ist die allgemeine Form der Regeln der Erscheinungen, durch deren spezifische Einschränkungen die besonderen Regeln entstehen.[141] Oder: alle Synthesen sind nur ebenso viel Arten, den Begriff der zeitlichen Synthesis zu bestimmen, wie alle Figuren nur verschiedene Arten sind, den unendlichen Raum einzuschränken.

---

[139] Reflexionen II, Nr. 944. Statt [Teil] ist bei Erdmann [Gebiet] ergänzt. — [140] B. 861. — [141] Siehe B. 606.

d. Vereinigung der streitenden Auffassungen des Schematismus.

Die Zeit hatte für die Objektivität der einzelnen Dinge die Bedeutung, daß sie, als Erzeugungseinheit aller Gegenstände der Sinnlichkeit, das „Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung" vereinigt. In der allgemeinen Hierarchie der Erkenntnismittel dagegen machte sie wiederum die Sinnlichkeit zum „Gegenstande" für den Verstand. Diese beiden Funktionen sind durch die Natur der kantischen Erfahrungsgrundlage auf das engste verbunden. Die Sinnlichkeit ist ja für Kant nicht nur eine Form, sie ist für ihn auch der materiale Inbegriff alles Mannigfaltigen der Welt. Wenn nun durch die Einheit der Sinnlichkeit eine Beziehung des Verstandes auf sie möglich ist, so ist nicht nur die Beziehung der Kategorien auf die Formen der Sinnlichkeit, sondern auch auf ihre Inhalte dargetan, das heißt die Kategorien sind vollständig deduziert.[142] „Der Beweisgrund (für die Deduktion) beruht auf der vorgestellten Einheit der Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, welcher jederzeit eine Synthesis des Mannigfaltigen zu einer Anschauung gegebenen in sich schließt und schon die Beziehung dieses letzteren auf die Einheit der Apperzeption enthält." So sehen wir hier, daß die früher sogenannten „transzendentalen Objekte" eigentlich nichts sind als materiale Inbegriffe der empirischen Einzelobjekte. Wenn darum die phänomenologische Beziehung der transzendentalen Objekte klargestellt ist, so ist auch die Beziehung des Verstandes auf Einzelobjekte kein Rätsel mehr, und die phänomenologische und funktionelle Seite des Schematismus sind Seiten einer Sache. Alle empirischen Anschauungen sind nur bestimmte Ausdeutungen der formalen Anschauungen; wenn also eine notwendige Beziehung der Kategorien auf die formale Anschauung dargetan werden kann, so ist das Problem gelöst, denn dann ist zugleich ihre Beziehung auf empirische Dinge dargetan. Und es ist nicht nur die Beziehung im allgemeinen bestimmt, sondern es sind auch die Arten und die Zahl der Teilbeziehungen festgelegt, aus denen sie besteht. „Mehr aber hatten wir in der transzendentalen Deduktion der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Verhältnis des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen."[143]

[142] B. 144. — [143] A. 128.

Form und Inhalt der Transzendentalphilosophie bilden so ein unzerreißbares Füreinander.[144] Das System der Vernunftkritik kann deshalb, auf ewige Zeiten vollendet, stehen wie ein Tonnengewölbe, in dem ein jeder Stein den andern stützt und keiner von seinem Platze weggenommen werden kann, ohne das Ganze mit dem Einsturz zu bedrohen. „Daß alles, was erscheint, im Verhältnisse zum Ganzen erscheinen müsse, ist aus Raum und Zeit zu ersehen.[145] Daß es aber unter einer Regel stehe, ist daraus zu ersehen, weil es sonst nicht in diesem Ganzen nach der Einheit des Verhältnisses zum selben erscheinen würde." Den ersten Teil dieses Satzes haben unsere bisherigen Gedanken kommentiert. Wir gehen jetzt zum zweiten Teil, und damit zur Lehre vom Verstande.

II. Der Verstand.

1. Die Verbindungsbegriffe des Verstandes als die logischen Wesenheiten der Objektivität.

Wir wollen die Probleme, die sich um den Verstand gruppieren, in zwei Abteilungen zerlegen und in der ersten von seinem Verdienst um die Objektivität, in der zweiten von seinen Verfahrungsweisen handeln.

Die Bedeutung des Verstandes für die Objektivität ist wohl in der Hauptsache zwei falschen Beurteilungen ausgesetzt gewesen, einer Unterschätzung und einer Überschätzung. Die Unterschätzung, wie sie zum Beispiel Fr. A. Lange begeht, liegt nicht eigentlich im Stil des kantischen Denkens, daher wir sie ohne Schaden übergehen können. Wohl aber ist die Überschätzung des Verstandes eine Gefahr, die der kantischen Philosophie so aus ureigensten Grundsätzen droht, daß sie den Habitus aller kritischen Schriften mehr oder minder bestimmt hat.

Wenn irgendwo die Behauptung Paulsens zu Recht besteht, alle Begriffe und Begriffsverbindungen der vorkritischen Philosophie kehrten im Kritizismus wieder, nur mit einem anderen Vorzeichen versehen, so besteht sie zu Recht bei Kants Lehre vom Verstande und bei der Lehre von der Priorität des Verstandes vor der Sinnlichkeit. Diese Priorität beruhte in der vorkritischen Phi-

[144] B. 136. — [145] Reflexionen Nr. 954.

losophie darauf, daß der Verstand allein den Ausblick hatte auf die wahre, die transzendente Welt, die der Sinnlichkeit verschlossen blieb; in der kritischen Philosophie gründet sie darin, daß der Verstand mehr „Tun" in sich schließt als die Sinnlichkeit, mithin dem Ziele des Erkennens, welches hier die reine Spontaneität ist, näher kommt als die rezeptiven Anschauungsformen. „Intellektuell ist es, dessen Begriff ein Tun ist", sagt Kant zu sich selbst in den Reflexionen.[146] In kritischer wie in vorkritischer Philosophie ist es gleichmäßig der größere Feingehalt an letzten Absichten des Erkennens, der den Vorzug des Verstandes vor der Sinnlichkeit ausmacht.

Diese allgemeine Wertschätzung bestimmt Kants systematische Auffassung des Verstandes, und in dieser zunächst seine Terminologie. Er nennt die Sinnlichkeit rezeptiv, den Verstand spontan, oder bestimmt auch die Sinnlichkeit als die Stufe der Verhältnisbegriffe, den Verstand als die Stufe der Verbindungsbegriffe. Die Definition der Rezeptivität aber lautet etwas eigentümlich: „Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist . . . die bloße eigentümliche Rezeptivität des Gemüts, wenn es von etwas (in der Empfindung) affiziert wird, seiner subjektiven Beschaffenheit gemäß eine Vorstellung zu bekommen".[147] Diese Definition stellt wenigstens eins klar: daß unter der Rezeptivität des inneren Sinnes keinesfalls eine Passivität zu verstehen ist, oder doch nur die Passivität seiner Aktivität. Außerdem wird eine reine Synthesis der Apprehension, das ist der Sinnlichkeit angenommen; diese ist also keinesfalls passivisch zu denken.[148] Wenn aber die Rezeptivität gleichzeitig aktiv und passiv sein soll, so ist sie ein hölzernes Eisen, und unfähig, die Sinnlichkeit zu charakterisieren. Wir werden demnach von vornherein darauf verzichten, Verstand und Sinnlichkeit als Rezeptivität und Spontaneität einander gegenüberzustellen.

Auch die Ausdrücke: Verhältnis- und Verbindungsbegriffe sind nicht unbedenklich; denn auch sie schließen eine Nivellierung und ein falsches Werturteil ein. Die Verhältnisbegriffe haben ebenfalls etwas passiv Rezeptives, denn sie lassen das Beisammensein des Verschiedenen noch als etwas vom Bewußtsein nur Vorgefundenes, Angenommenes, nicht als etwas Getanes erscheinen. Deshalb ist

---

[146] Reflexionen II, Nr. 968. — [147] VI. 38. — [148] A. 100.

der Verhältnisbegriff eigentlich nur durch einen Mangel charakterisiert: durch ein geringeres Maß an Spontaneität. Diese Art der Charakteristik ist uns nicht unbekannt, sie gehört Leibniz an, der die Anschauung ein konfuses Denken nannte. Die Sinnlichkeit als Stufe der Verhältnisbegriffe — das ist der alte Leibnizsche Gedanke, ausgedrückt mit den Denkmitteln des Kritizismus. Kant selbst aber hat sich gegen diese Nivellierung von Verstand und Sinnlichkeit gewehrt; wir müssen uns darum nach Definitionen umsehen, die seine Meinung klarer ausdrücken.

Kant nennt eine Verfahrungsweise des Geistes dann eine Anschauung, wenn „alle ihre Verhältnisse sich in einer äußeren Anschauung ausdrücken lassen".[149] Dann ist der Verstand negativ dadurch bestimmt, daß seine Verhältnisse sich *nicht* in einer äußeren Anschauung ausdrücken lassen. Dies muß einen transzendentalen Grund haben, und dieser ist die Verschiedenartigkeit — sagen wir der Projektionsmöglichkeiten beider Vermögen.

Ich kann die Zeit vollwertig in einer äußeren Anschauung darstellen: sie ist wie die Projektion eines Lots auf eine Ebene. Die Kategorien dagegen gehen qua *Kategorien* nie in eine äußere Anschauung ein; sie verhalten sich zu ihrer räumlichen Veranschaulichung, wie in der analytischen Geometrie sich die Formel zu der nach ihr konstruierten Kurve verhält. Und doch beweist die eine das andere; es scheint danach ein mysteriöses Zusammenfallen zweier Gesetzlichkeiten hier zu walten. Das ist eine Täuschung: sinnliche Darstellung und Verstandesgesetz sind nur zwei phänomenologisch verschiedene Ansichten einer einigen Geisteshandlung. Das „Vermögen" des Verstandes ist also nur eine bestimmt interessierte Betrachtungsweise der Synthesis. „*Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand.*"[150] Das heißt also: wir denken uns die Vereinigung als ein *Faktum*, und haben nur auf eine besondere logische Seite an ihr obacht, auf die Eigentümlichkeit nämlich, daß die ganze Darstellung auf *einen* Punkt konvergiert, und diese Eigentümlichkeit nennen wir Verstand. Der verstandesmäßige Anteil an der Begriffsbildung zweckt daher auf die syllogistische und systematische Einheit des Erkannten ab.

---

[149] B. 50. — [150] A. 119.

Wir sehen hier mit Erstaunen, daß diese Aufgabe des Verstandes, die Einheit der Apperzeption herzustellen, vollkommen sich deckt mit der Leistung der transzendentalen Deduktion. Das hat auch Kant wohl bemerkt: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch ... heften muß, ja, dieses Vermögen ist der Verstand selbst".[151] Uns aber muß das hier ebenso, wie beim Raum und der möglichen Erfahrung, befremdend zutage tretende Verhältnis von Mitteln und Bedingungen der Objektivität auf den Gedanken bringen, ob nicht am Ende bei Kant selbst das Spezifische der Objektivitätsbedingungen manchmal mit dem Spezifischen der Objektivitätselemente vermengt sei. Hierüber wird in der Kantkritik zu reden sein.

Einstweilen ist es gelungen, den Verstand als eine eigentümliche Bearbeitungsweise unseres geistigen Materials einwandfrei aus der Kr. d. r. V. zu definieren; damit aber wird die Tatsache nicht aus der Welt geschafft, daß seine Technik stets höher eingeschätzt wird als die Technik der Sinnlichkeit. Vielmehr wird gerade eine Darstellung der kantischen Objektivität durchaus mit dieser Wertung zu rechnen haben, denn sie bestimmt den Anteil der beiden Vermögen an der Erschaffung eines Objektes. Sie veranlaßt Kant, „den Begriff von einem Objekte überhaupt (der im klarsten Bewußtsein unserer Anschauung gar nicht angetroffen wird) dem Verstande als einem besonderen Vermögen zuzuschreiben".[152]

Ich versuche im folgenden zuvörderst zu deuten, wie diese Überschätzung des Verstandes mit den unabsehbaren Folgen, die sie nach sich zieht, das Erbe der vorkritischen Zeit, noch in kritischer Zeit hat fortdauern können.

Mir scheint, das gedanklich erste ist gewesen, Verstand und Spontaneität gleichzusetzen. Der Verstand umfaßte in dieser Bedeutung auch die Einheitsfunktionen der Sinnlichkeit; es sind ja viele Zeugnisse dafür vorhanden, daß der Verstand gelegentlich alle Verfahrungsweisen des Geistes in sich begreift. Dann ist das Unzutreffende dieser Ausdrucksweise erkannt worden, und es wurde nun der Ausdruck Verstand auf das im engeren Sinne Verstandesmäßige beschränkt. Gleichzeitig aber mit dem Begriffe des Verstandes wurde der Begriff der Spontaneität, also des eigentlichen Objektivitäts-

[151] B. 134 Anm. — [152] VIII. 716.

wertes eingeengt, der nun nicht mehr der Sinnlichkeit, sondern nur dem Verstand im engeren Sinne zukam. Dadurch war dann allerdings die Sinnlichkeit im Gegensatz zum Verstand nur als Rezeptivität bestimmt. Diese Überschätzung des Verstandes gegenüber der Sinnlichkeit ist, als eines der bedeutendsten Motive des kantischen Denkens in der Frühzeit seines Kritizismus, die innere Form seines ganzen damaligen Systemes geworden.

Zwei Symptome sind es besonders, in denen das innere Schaffen jener Gedankentendenz zu der Erkennbarkeit eines äußeren Ausdruckes wird. Das erste ist die Gestaltung der Erfüllungsgrundlage, der Sinnlichkeit. Das zweite ist die Bezeichnung eines ganz bestimmten Gebietes innerhalb des Verstandes selbst, als des eigentlich Verstandesmäßigen. Die Erklärung dieses zweiten Satzes wird auch die erforderlichen Data zum Verständnis des ersten geben. Wir hatten gesehen, wie der Verstand sich zunächst aus der allgemeinen Spontaneität als eigene Provinz abgrenzt. In dieser engeren Bedeutung war er das eigentliche Prinzip der Objektivität. Nunmehr wird über diesen schon eingeengten Verstandesbegriff noch einmal ein logischer Wert gesetzt, der ihn wieder in unterschiedene Bezirke einteilt. Dieser Wert ist ein bestimmtes Fortschrittsprinzip des Denkens, nämlich das vom abstrakt Allgemeinen zum abstrakt Besonderen, das es befaßt.[153] Nur dies Verfahren des Verstandes, das subsumierende, kommt für die Wissenschaft in Betracht. Der Verstand aber ist nur ein Sammelname für eine Reihe gleichsinniger, logischer Vereinigungsverfahren. Es muß daher, was für das Ganze gilt, auch für die Teile gelten, das heißt, es müssen alle Teile ebenfalls zu dem Zweck geschaffen sein, diesem abstrakten Subsumtionswert zu dienen.

Das subsumierende Verfahren als Prinzip gibt dem Verstande die Form, weil es sie früher der Sinnlichkeit gegeben hatte, und umgekehrt. Die Sinnlichkeit war — aus Verstandesrücksichten — so lange bearbeitet worden, bis sie alles eigene Wollen aufgegeben hatte und nur noch aus permutierbaren Teilen bestand, durch die sich das Wesen des Verstandes unbehindert fortsetzen konnte. Der Verstand kann umgekehrt keine anderen Projektionsmöglichkeiten ausbilden, weil ja die Projektionsfläche bereits nach einer ganz be-

[153] V. 415ff.

stimmten logischen Dimension — man verzeihe den Ausdruck — orientiert ist. Schon darum kann der Verstand immer nur Regeln verbinden, und nie „auf ein Individuum bezogen sein". Hier haben wir den allgemeinen Schöpfungsgedanken der transzendentalen Logik. Wir werden ihn demnächst in all ihren Einzelheiten wiederfinden, und ihn dann am Schluß zu dem Bauplan werden sehen, der diese Teile zum System der reinen Vernunft zusammenfügt.

2. Die einzelnen Verfahrungsweisen des Verstandes.

a. Ihre Einteilung in realen und symbolischen Schematismus.

Die einzelnen Verfahrungsweisen des Verstandes sind diese: Urteile a priori, Schemata, Grundsätze. Davon zerfallen die Grundsätze wiederum in Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Diese Mittel sind von den allerverschiedensten Interessen zum allerverschiedensten Gebrauch geschaffen. Wir werden zunächst aus unseren bisherigen Erörterungen ein Einteilungsprinzip ziehen. Man wird nach dem Gesagten solche Mittel unterscheiden können, die restlos in der Erfahrungsgrundlage aufgehen, und solche, bei denen irgendwie ein irrationaler Überschuß bleibt. Daß es die ersten geben muß, ist a priori gewiß, denn wir haben ja eine Erfüllungsgrundlage, die eigens zu diesem Zwecke geschaffen ist. Daß es die zweiten gibt, ist schon aus dem Ausdruck „Postulate des empirischen Denkens überhaupt" zu entnehmen. Die ersten bilden das eigentliche Wesen der Kr. d. r. V., die zweiten sind für sie Verlegenheit. Erst in der Kr. d. U. findet das kantische System die Assimilationskraft, auch sie in sich einzubeziehen und um eine neue Einheit zu gruppieren. Kant hat die beiden Verfahrungsweisen, um die es sich hier handelt, terminologisch geschieden; er hat die erste, die der Kr. d. r. V. eigentümliche, den realen Schematismus, die zweite, die schließlich der Kr. d. U. zugewiesene, den symbolischen Schematismus genannt. Man kann nun aber die einzelnen Verstandesmittel nicht so einfach unter realen und symbolischen Schematismus aufteilen, denn die Ausdrücke real und symbolisch sind immer vergleichsweise. So werden in den eigentlich verstandesmäßigen Bestandteilen aller Mittel des Verstandes, in den Kategorien, mathematische und dynamische unterschieden, wovon die ersten ganz

real sind, die zweiten schon ins Empirische, das heißt ins Symbolische, hinüberschillern.[154] Mit allen Vorbehalten kann man vielleicht sagen: Urteile a priori, Schemata, Axiome und Antizipationen sind real, alles andere ist symbolisch. Wir müssen uns nun befleißen, diese allegorischen Ausdrücke, wie des „sich restlos fortsetzen", durch welche die beiden Arten des Schematismus charakterisiert werden sollen, möglichst von allen logischen Zweideutigkeiten zu befreien. Dies soll geschehen durch eine Präzisierung der eben gegebenen Andeutungen über begriffliche Einheit und anschauliche Darstellung.

Ganz allgemein kann man für die gesamte kantische Philosophie von einer Kategorie der Versinnlichung sprechen. Nimmt man nämlich als letzte Materie aller objektiven Gebilde des Menschengeistes die reine Spontaneität an, so weisen Logik, Ethik, Ästhetik gleichmäßig auf sie als letztes Substrat hin. Damit ist sie aber eigentlich noch nichts, sondern es muß ihr, damit sie gewissermaßen aus diesem Gleichgewicht der verschiedenen Aggregatzustände in einen bestimmten Zustand übergehe, immer erst irgendein „Zusatz" beigefügt werden. Ist dieser Zusatz die mögliche Erfahrung, so entsteht die „theoretische Realität"[155], nimmt sie die praktische Ausführbarkeit hinzu, so ergibt dies die praktische Realität[156], tritt das Prinzip des Zusammenstimmens der Vermögen an sie heran, so verwandelt sie sich in den ästhetischen Zustand. Immer sind es sozusagen die einzelnen konkreten Inkarnationen des abstrakten Tuns, die die normativen Gebilde der kantischen Philosophie ausmachen. — Die Kategorie der Versinnlichung ist also für das Ganze der kantischen Philosophie dasselbe, was die mögliche Erfahrung für ihre Erkenntnistheorie ist, und die äußere Darstellung wird denn auch überall für die Gegenstände der reinen wie der praktischen Vernunft, ja sogar für die Objekte der Religionsphilosophie verlangt.[157]

---

[154] Reflexionen II, Nr. 1761.

[155] Dies zeigt recht schön die Definition eines „Postulates der praktischen Vernunft". Ein solches ist ein „theoretischer, aber als solcher nicht erweislicher Satz". Das Moment der Erweislichkeit, d. h. aber der möglichen Erfahrung muß also hinzutreten, damit aus dem theoretischen Satz eine theoretische Realität wird.

[156] Siehe V, S. 471.

[157] Troeltsch: Das Historische in Kants Religionsphilosophie, S. 120.

Aber die Arten dieser Darstellung werden verschieden eingeschätzt. Im allgemeinen hat die Versinnlichung nur die Bedeutung einer Illustration. Ein wirklicher einheitlicher Fortgang vom Verstande zur Sinnlichkeit stellt sich nur unter ganz besonderen Bedingungen ein. Kant nennt eben ihn den realen Schematismus. Er gebraucht diesen Ausdruck nur dann, wenn (wie in dem schon gebrauchten Beispiele der analytischen Geometrie) der sinnliche Ausdruck nur das zur Anschauung bringt, was im Begriff gelegen hat. In diesem Fall also ist die Anschauung ein Geschöpf des Begriffes, und hat diesem gegenüber nicht die mindeste Selbständigkeit.

Wenn aber die Anschauung reicher ist als der Begriff, und sie den Bestand an Merkmalen, den er von ihr hat, jederzeit vermehren kann, dann hat die Anschauung nur die Bedeutung einer Illustration oder eines Beispieles. Kant nennt dann diesen variablen Merkmalbestand, durch den hindurch sich der Geist auf die Unerschöpflichkeit der empirischen Dinge bezieht, den symbolischen Schematismus. Das unterscheidende Merkmal von realem und symbolischem Schematismus ist also, von der Anschauung aus gesehen, ob die „korrespondierende Anschauung" den Begriff bereichern kann oder nicht, vom Begriff aus gesehen: ob er der Anschauung gegenüber eine Sphäre der Unbestimmtheit hat oder nicht. Es stellt also der reale Schematismus wirklich eine Definition in der Anschauung dar, der symbolische gibt nur das Gleichnis einer Erfüllung, die an sich unvollendbar ist. Dann ist die Grenzscheide zwischen realem und symbolischem Schematismus immer da, wo das „Machen" des Kritizismus in die „Gegebenheit" übergeht. Es gehört darum das wichtigste Mittel, das wir zur Überwindung der Erscheinungswelt haben, die Kausalität, unter den symbolischen Schematismus, daher sie auch unter den Analogien der Erfahrung aufgezählt wird. Das ist ganz natürlich. Die Kausalität soll doch gerade Reihen mit unpermutierbaren Gliedern schaffen; sie muß daher von der räumlichen Darstellung, das heißt vom realen Schematismus, ausgeschlossen bleiben. Durch ein Raumbild kann nie die Kausalität, sondern immer nur der Satz vom Grunde versinnlicht werden.

In der Folge dieser Gedanken liegt eine ganz außerordentliche Einschränkung des Objektbegriffes. Wenn Objekt Vereinigung ist, die Vereinigung aber nur genau so weit gehen kann, wie

die Spontaneität geht, da sie doch nichts Unbegriffenes vereinigen kann, so muß die Objektivität streng genommen mit dem realen Schematismus zusammenfallen. Wir haben darum im realen Schematismus die eigentliche Gestaltung der kantischen Objektivität in der Kr. d. r. V., und das ist nicht befremdend, denn der reale Schematismus wiederum ist identisch mit der Idee der reinen und auf ewige Zeiten vollendbaren Wissenschaft.

b. Urteile a priori und Schemata.

Wir wenden uns jetzt zur konkreten Analyse dieses kantischen Lieblingsgedankens und sprechen kurz über die einzelnen Erfahrungsmittel, ausführlich über das Erfahrungsganze der Kr. d. r. V. Sämtliche echte Mittel des reinen Verstandes lassen sich, wie eben gesagt, als besondere Ausdeutungen des realen Schematismus auffassen. Der reale Schematismus ist das Wesen all jener mannigfachen zusammenfassenden Namen, die wir in der Kr. d. r. V. zur Bezeichnung der vorhin gekennzeichneten Verstandeshandlungen finden. Die „Konstruktion der Begriffe", die „Realdefinition", „figürliche Synthesis" sind Wechselbegriffe mit dem realen Schematismus, denn sie alle wollen einen Begriff in der Anschauung restlos darstellen.

Der Grundgedanke der Analytik ist es nun, daß in diesen einzelnen Realerfüllungen die eigentlichen Verstandeshandlungen, die Kategorien, vollzählig erscheinen. Da die Kategorien auch den aktiven Bestandteil der symbolischen Verstandeshandlungen bilden und durch diese alle empirische Gegebenheit meistern, so folgt, daß man die verstandesmäßige Möglichkeit aller Wissenschaft dann in Händen hat, wenn man die einzelnen Handlungen des realen Schematismus in einer Tafel vorstellig machen kann. Dies ist die Bedeutung des Ablesens der Kategorien aus der Tafel des realen Schematismus, der Urteilstafel.

Diese Urteile haben als logische Eigentümlichkeit die vollkommen strikte Allgemeinheit, die „Nomologie". Der Begriff der Ausnahme, mit dem alle empirische Wissenschaft zu rechnen hat, ist etwas, das ihnen fernbleibt und auch fernbleiben muß, da ja das Exemplar, auf das sie sich beziehen, eben jedes Exemplar ist. Dieses Charakteristikum des „überall und immer" macht aus ihnen einen ganz besonderen, unverwechselbaren logischen Typ, den Kant,

wie schon gesagt, in einem eigenen Namen, nämlich dem der universalen Regel festgehalten, und zu der generalen Regel, die die Ausnahme verstattet, in Gegensatz gebracht hat.[158]

Das berühmte kantische synthetische Urteil kann entweder eine universale oder eine generale Regel sein. Eine universale ist es dann, wenn die Anschauung, die ihm zugrunde liegt, eine reine, das ist eine durchgängig vom Begriff bestimmte ist. Eine generale ist es dann, wenn die sinnliche Grundlage eine empirische ist, und mit der Unbestimmtheit ihrer konstituierenden Elemente die Möglichkeit der Ausnahme zugibt. Die universalen synthetischen Urteile heißen a priori, die generalen a posteriori. Damit ist der Unterschied von a priori und a posteriori auf eine rein logische Grundlage gestellt.

Die Deduktion der Kategorien hat von den synthetischen Urteilen a priori anzuheben, denn sie allein können durch ihre Ausnahmslosigkeit dafür stehen, daß die gewonnenen Ergebnisse auch unveränderlich seien. Diese synthetischen Urteile haben eine Definition in der Anschauung darzustellen; Kant nennt darum ihre Synthesis eine figürliche (synthesis speciosa).[159] Eine solche vollkommene Ausprägung im Material der Anschauung ist nur dann möglich, wenn diese als Einheit vorgestellt wird. Die empirische Anschauung ist nicht im mindesten einheitlich, mithin muß eine Anschauung, zu der, wie es Kant fordert, die Einheit wesentlich gehört, ebenso wie ihre einzelnen Gestalten[160], eine konstruierte Anschauung sein. In der Tat ist ja auch der dreidimensionale euklidische Raum, auf den Kant alle seine Konstruktionen bezieht, nicht im mindesten mit dem Raum der empirischen Wirklichkeit identisch.[161]

Damit erlebt es Kant, daß seine Urteile a priori an den empirischen Gegebenheiten vollkommen vorbeigehen und ein durchaus unwirkliches Substrat haben. Dies folgt ja eigentlich selbstverständlich aus ihrem universalen Charakter. Da Kant aber um keinen Preis den Zusammenhang mit den empirischen Dingen verlieren wollte, so schob er zwischen sie und die reinen Verstandesbegriffe das seltsame Gebilde des Schemas ein, das wir jetzt als Verstandesgebilde betrachten müssen. Das Schema ist in dieser

[158] V. 217. — [159] B. 151. — [160] B. 161 Anm.
[161] Poincaré: La Science et l'Hypothèse, S. 68 ff.

Beziehung ein logisches Halbfabrikat, und eben darum befähigt, alle Ansprüche, wenn nicht zu befriedigen, so doch zu beschwichtigen. Es ist seinem eigensten Wesen nach generell und symbolisch, denn es steigt aus dem Empirischen auf, doch kann es auch universal und real werden, denn es vermag auch reine Anschauungen mit reinen Verstandesbegriffen zu verknüpfen. So ist denn das Schema allerdings mit unter die universalen Regeln zu zählen, aber diese Universalität mißt nicht sein ganzes Wesen aus. Im letzten Grunde ist schon seine Einführung ein Bruch mit den Traditionen der Kr. d. r. V. Denn es ist in den weitaus meisten Fällen keiner Realdefinition, das ist keiner Darstellung in einer räumlichen Anschauung, fähig.[162] Es führt also von den reinen, den universalen Verfahrungsweisen zu den übersetzenden, den generalen hinüber.

Das eigentliche System der Kr. d. r. V. ist das der universalen Regeln, das heißt also der mathematischen Naturwissenschaft. Es ist aber die Spezifizierung dieses Systemes in seine Einzelgesetze eine völlig andere als etwa die Spezifizierung des Systemes der Urteilskraft. Das System der reinen Vernunft enthält alle seine Sätze syllogistisch in sich und ist deshalb einer deduktiven, unvermehrbaren Darstellung seiner induktiv gefundenen Einzelergebnisse fähig. Dieser Restlosigkeit und Adäquatheit der Darstellung ist das System der Urteilskraft unfähig. Das wird die Betrachtung der kantischen Objektivitätsformen zeigen, zu der wir nunmehr übergehen.

[162] Die Axiome und Antizipationen, die vorhin auch dem realen Schematismus zugerechnet wurden, können erst unter den Einheitsgebilden behandelt werden.

Drittes Kapitel.

Die systematischen Einheitsformen der Objektivität.

I. Das System der Kritik der reinen Vernunft.

1. Das Vernunftsystem als System der mathematischen Grundsätze.

Die systematischen Einheitsgebilde der kantischen Philosophie wollen wir in zwei Abteilungen behandeln. In der ersten soll das System der Kr. d. r. V. seinen Platz finden, in der zweiten sollen alle die Entwürfe und Gebilde untergebracht werden, die zum Gedankenkreis der Kritik der Urteilskraft gehören. Auf den ersten Blick scheint es vorteilhafter zu sein, statt dieses historischen ein systematisches Einteilungsprinzip zu wählen, und das System der universalen Regeln (der Kr. d. r. V.) dem System der generalen Regeln (der Kr. d. U.) gegenüberzustellen. Das aber ist geschichtlich deshalb unmöglich, weil auch das System der Kr. d. r. V. keineswegs ein System rein universaler Regeln ist, sondern durchaus generale Bestandteile in sich aufnimmt.

Die „systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze", wie sie die Kr. d. r. V. bietet, ist nicht im mindesten ein einheitliches Gebilde. Man sieht in ihr kein Prinzip, das eine methodische Vollständigkeit verbürgt, denn der Hinweis auf die Kategorientafel geschieht nur pro forma und hat wenig reale Bedeutung. Die einzige Einheit, welche die vier Titel: Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, Postulate des empirischen Denkens überhaupt, verbindet, ist die, daß diese vier Klassen, wie auch schon die Wahl der Namen zeigt, in immer weiteren Abständen von einer Gewißheitsquelle stehen. Sie sind wie Teile eines Raumes, die, von einer Lichtmasse durchstrahlt, von hellster Klarheit allmählich ins Dämmern übergehen. Man bemerkt auch, daß dasjenige, was dieses Licht resorbiert, die

empirische Gegebenheit der Erscheinungen ist.[163] Die Axiome und die Antizipationen gründen sich auf die aprioriſchen Bedingungen der Anschauung, die Analogien und Postulate auf den glücklichen Zufall eines Daseins der Objekte in einer empirischen Anschauung. Wir wissen aber, daß die Darstellung der Kategorien des Verstandes in einer reinen Anschauung dasjenige ist, was den Charakter der universalistischen Gewißheit ausmacht. Diese Darstellung ist in den beiden ersten Gruppen der Grundsätze, den Axiomen der Anschauung und den Antizipationen der Wahrnehmung möglich; sie heißen darum mathematische Grundsätze. Die Analogien der Erfahrung, die eigentlich das meiste Interesse haben, weil in ihnen endgültig die Subsumtion der Erscheinungswelt unter transzendentale Gesetze dargestellt werden muß, heißen dynamisch. Sie sind nur Analogien, denn „die Möglichkeit einer Realverknüpfung in primitiven Gründen kann nicht rational eingesehen werden".[164] Ihre Funktion beschränkt sich darauf, das Wissenswerte der empirischen Anschauung in die Gewißheit der universalistischen Sprache zu übersetzen. Diese Übersetzung wird ermöglicht durch einen Kunstgriff. Der Verstand nämlich benutzt, da er sich in den gegebenen empirischen Anschauungen nicht direkt entsprechend darstellen kann, die vollwertigen äußeren Formen, die er sich selbst in der reinen Anschauung geschaffen hat, dazu, die widerstrebende Realität auf einen Ausdruck zu bringen, der ihm vollkommen verständlich ist, weil er ihn selbst „gemacht" hat. Die Postulate des empirischen Denkens endlich sind subjektiv synthetische Sätze, die unsern Begriff vom Objekt nicht im mindesten vermehren. So bleibt denn das System der reinen Vernunft auf die mathematischen Grundsätze beschränkt, denn die dynamischen enthalten ja nur ihre Anwendungen und vermehren ihren eigentlichen Bestand um nichts. Die mathematischen Grundsätze wiederum erfüllen alle Anforderungen, die man an die Urteile a priori und die realen Schemata stellte: sie geben die Verbindungen der Verstandeskategorien mit den aprioriſchen Bedingungen der Sinnlichkeit. Man hat darum in den mathematischen Grundsätzen das System der Urteile a priori, das heißt das System der reinen Vernunft, zu erblicken.

Es liegt auf der Hand, daß sich das ursprüngliche Programm

[163] B. 199. — [164] Reflexionen Nr. 486.

der Deduktion hiermit außerordentlich verschoben hat. Der Plan war, durch Urteilsanalyse die Ursprünglichkeitsmomente zu finden; die Ausführung ist, sie als notwendige Bedingungen der Wissenschaft Galileis und Newtons zu begreifen. An sich ist gegen die Ausführung nichts zu sagen. Tatsächlich stellt diese Wissenschaft den logischen Typ, auf den Kant in der Kr. d. r. V. aus war, den universalistischen, in vollkommener Reinheit dar. Wenn es daher gelingt, das rein Logische aus dieser allgemeinen wissenschaftlichen Verfahrungsweise niederzuschlagen, so muß man den universalistischen Prozeß des Urteilens mit den gewonnenen Resultaten einwandfrei konstruieren können. Nur vor zwei Irrtümern hat man sich zu hüten. Erstens darf man nicht hoffen, aus der Analyse dieses einen logischen Typs, der ja doch immer nur eine bestimmte Projektion der Werte des Erkennens ist, alle „Vorurteile" des Verstandes herauszubekommen. Zweitens muß mit mehr System verfahren werden, denn keinesfalls darf eine Vermengung dieser Analyse mit den rein logischen Ergebnissen stattfinden, die durch „metaphysische Untersuchung" der Urteilsformen sich herausgestellt haben. — Vielleicht geht einmal in Zukunft ein Forscher, der des mechanischen Denkens ebenso mächtig ist wie des philosophischen, von dem einen Satz aus[165], in den ein neuer Hertz die gesamte physikalische Erfahrung verdichtet hat, sondert aus ihm die Teile aus, welche dem reinen Verstande zugehören, und entwickelt so der Reihe nach die Grundsätze, Schemata, Urteile a priori einer universalistischen Betrachtung der Welt.

2. Die Lehre von der Zufälligkeit der Erfahrung.

Der universalistische Urteilstyp, wie ihn die Kr. d. r. V. erforschte, entstand durch eine ganz bestimmte Beziehung des Verstandes auf eine vorgestellte Einheit der Sinnlichkeit. Aber schon innerhalb der Kr. d. r. V. war es Kant möglich, die generellen Urteilstypen (die dynamischen Grundsätze) mit den universalen (den mathematischen Grundsätzen) irgendwie zu verbinden. Der universalistische Typ steht also keineswegs so außer aller Vergleichbarkeit, und ist vielleicht gar nur ein begünstigter Spezialfall einer allgemeineren logischen Art des Vorgehens. Jedenfalls hat Kant die Anschauungsgrundlage, wie sie die Kr. d. r. V. bietet, keines-

[165] Siehe Rickert, Grenzen, S. 108ff.

wegs für die einzig mögliche Basis des Logischen gehalten. Dies kommt zum Ausdruck in seiner eigentümlichen Lehre vom Zuweitsein der Kategorien gegenüber der Anschauung und von der „Zufälligkeit der Anschauung" gegenüber den Kategorien.

Die Kategorien wegzudenken oder anders zu denken, so lehrt Kant, sei widersinnig, denn damit höben wir das Denken ja wieder auf, wohl aber sei es möglich, sich zu den Kategorien eine andere sinnliche Grundlage zu denken. Diese Behauptung verliert sofort ihr metaphysisches Aussehen, wenn man sich erinnert, daß Sinnlichkeit für Kant keine Realität, sondern eine Einheit von Grundsätzen ist. Es bleibt alsdann der ganz schlichte Gedanke, daß die Kategorien auch eine andere Erfüllung als die räumlich-permutierbare finden können.

Dieser Gedanke zeigt wiederum zwei Möglichkeiten. Entweder kann die Sinnlichkeit zwar die Permutabilität beibehalten, aber die Räumlichkeit aufgeben, oder aber sie kann die Räumlichkeit als sekundären Charakter mit neuen nicht permutierenden Methoden verbinden. Im ersten Fall geht die Erfahrung über die Grenzen der universalistischen zum Ideal einer generalisierenden Begriffsbildung überhaupt fort, im zweiten Fall bietet sie den Kategorien nicht mehr eine generalisierende, sondern eine individualisierende Erfüllung. Ersetzt man demnach die universalistische Permutierbarkeit durch eine solche anderer Ordnung, so kommt man vom System der reinen Vernunft zum „System der Natur". Nimmt man dagegen der Sinnlichkeit überhaupt die Gleichwertigkeit ihrer Teile, so muß man zu einer ganz anderen Basis der Erfüllung gelangen können, als die kantische war. Es muß dann möglich sein, die bislang immer vernachlässigte „Einzelheit" der Sinnlichkeit ohne Veränderung ihres Charakters mit den Kategorien zu verbinden, und so zu Gebilden eines ganz anderen logischen Typs als des mathematisch-generalistischen zu kommen. So führt die Lehre vom Zuweitsein der Kategorien erstens die kantische Philosophie in einer bereits eingeschlagenen Richtung weiter, zweitens aber verstattet sie ihr, sozusagen noch nach einer ganz anderen Dimension hin sich auszustrecken. Die erste dieser Möglichkeiten wird uns vom System der Kr. d. r. V. und seiner räumlichen Grundlage zum System der Kr. d. U. geleiten; die zweite wird uns hinausführen zu einer grundsätzlichen Erweiterung des kantischen Systems.

II. Das System der Kritik der Urteilskraft.

1. Die Veränderung des Verstandesgebrauches.

Die Lehre vom Zuweitsein der Kategorien gegenüber der Sinnlichkeit ist bekannter in ihrer negativen Fassung: als die Lehre von der Zufälligkeit der Erfahrung. Es muß zugegeben werden, daß dieser Satz auf den ersten Blick ein direkt nihilistisches und furchtbares Gesicht zeigt. Vergegenwärtigt man sich aber, daß mögliche Erfahrung räumliche, dreidimensionale Sinnlichkeit ist, so mutet die folgende Kantstelle nicht so erschreckend an und steht nicht so außerhalb aller kantischen Denkgewohnheit, wie dies zum Beispiel Cohen meint. „Durch Verstandesbegriffe aber errichtet die reine Vernunft zwar sichere Grundsätze[166], aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung."[167]

Die Lehre vom Zuweitsein der Kategorien und von der Zufälligkeit der sinnlichen Anschauungsgrundlage bringt das System der reinen Vernunft zum Abschluß. Wir wußten, daß die Vernunft die Verstandesbegriffe auf die spezifische Sinnlichkeit bezieht und dadurch Grundsätze errichtet, die nach Art und Zahl genau bestimmt sind. Jetzt erfahren wir dazu, daß jene „Einheit der Anschauung", auf die allein der Beweis für die Vollständigkeit der Deduktion begründet war, nicht mehr rational gefolgert werden kann, sondern eine reine Tatsächlichkeit, ein Zufall ist. Damit aber sind Raum und Zeit, die beiden einzigen gegebenen Gründe einer apriorischen Synthesis, auf eine Stufe gerückt mit der empirischen Zufälligkeit der Erdendinge. Hierdurch jedoch ist der Gedanke einer spezifischen Sinnlichkeit verlassen, und es ist im Prinzip die ganze Wirklichkeit der Gegenstand der transzendentalen Begriffsbildung. Dann aber entsteht ein neues Problem. Jener Beziehung des Verstandes auf Raum und Zeit entsprach eine bestimmte Art des Vernunftgebrauches und eine bestimmte Art der wissenschaftlichen Vereinigung. Jetzt aber treten ganz neue Inhalte an die Transzendentalphilosophie heran, und mit ihnen steigt die Frage vor ihr

---

166 B. 765.

167 Auch dem Ausdruck nach steht diese Stelle nicht so vereinsamt da, wie Cohen annimmt, vergl. zum Beispiel B. 241 „würde ebenso zufällig sein als die Erfahrung selbst" und V. 189 unten.

auf, ob sie diese mit ihrer bisherigen Begriffsbildung bewältigen kann, und ob sie sie mit ihrem bisherigen Einheitsgedanken in Verbindung bringen darf. Der systematischen und historischen Verfolgung dieser beiden Fragen gilt der zweite Teil dieses Kapitels. Er zerfällt, der Natur der Sache nach, in zwei Unterabschnitte. Der erste behandelt den veränderten Verstandesgebrauch, der zweite die veränderten Einheitsbegriffe. Die innere Struktur beider Teile ist gleich; sie zeigen die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre von den Sätzen der reinen Vernunft bis zu denen der Urteilskraft. Wir handeln zuerst von dem veränderten Verstandesgebrauch. Diese Änderung hat Voraussetzungen negativen und positiven Charakters.

Die erste negative Bedingung ist die, daß die monopolistische Stellung von Raum und Zeit aufgehoben werde, denn solange diese besteht, ist schlechterdings keine andere Begriffsbildung und Begriffsausdehnung möglich, als die in der Kr. d. r. V. beschriebene. Diese Aufhebung vollzieht die eben betrachtete Zufallslehre. Die zweite negative Bedingung ist, daß die beiden Begriffe Norm und Allgemeinheit auseinandertreten, denn sonst ist der Fortschritt, den die erste erfüllte Bedingung angebahnt hat, praktisch bedeutungslos. Diese Trennung vollzieht Kant in seiner Lehre von der „subjektiven Allgemeinheit" am Anfang der Kr. d. U.[168] Die nächste Folge dieser Umwälzung, die das erste Auftreten der Gedanken der Urteilskraft hervorruft, ist allerdings keine Klärung und Erweiterung, sondern eine Trübung der bisherigen Fundamentalbegriffe. Man kann in den Schriften der nächsten Zeit dieses an zwei Zeichen mit besonderer Deutlichkeit sehen: an der Unsicherheit des Begriffes vom a priori und an dem Verschwimmen der Definition der Natur.

Für den Begriff des a priori tritt mit vollkommener Selbstverständlichkeit in der „Anthropologie" z. B. der Satz auf, die analytischen Urteile seien Erkenntnisse a priori, „die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht". Damit ist offenbar die Grenze, die früher zwischen generellen und universalen Urteilen bestand, und die ganz an dem Unterschied von empirisch oder nicht empirisch orientiert war, ohne weitere Begründung wieder

[168] Zum Beispiel V. 216, 219, 224.

eingerissen. Das a priori ist also nicht im geringsten mehr von dem Material abhängig, das es gestaltet, es drückt vielmehr rein die absolute Gewißheit aus, die der regressiven Lehrart eignet. Dennoch aber birgt diese Unsicherheit den Keim einer neuen Entwicklung, denn nunmehr treten das a priori und die abstrakte Allgemeinheit auseinander, wie es die erste der negativen Bedingungen fordert. Ein ähnliches Urteil ist über die Entwicklung des kantischen Naturbegriffs zu fällen. Dieser wird zunächst metaphysisch und damit schwankend. Wenn man den Naturbegriff der Prolegomena in seiner kristallenen Durchsichtigkeit und Bestimmtheit neben den trüben Naturbegriff der „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte ꝛc." hält, so wird es nicht der Vorteil des letzteren sein. Und dennoch herrscht hier der bekannte spiralenförmige Fortschritt, denn in diesem neuen Naturbegriff will ein ganz neuer Begriff der Allgemeinheit zu Worte kommen, der sich auf die zweite der negativen Bedingungen berufen kann.

Neben diesen aufräumenden, negierenden Gedanken sehe ich zwei positive Tendenzen, die das Neuartige in der Begriffsbildung der Urteilskraft gegenüber der reinen Vernunft vorbereiten. Erstens den Wunsch, zwischen praktischer und theoretischer Realität zu vermitteln, zweitens die Aufgabe, auf prinzipiellem Wege jenen berühmten „Übergang" zur Physik zu schaffen. Diese Tendenzen sind nicht ohne einen tiefen Zusammenhang. Eine der Folgen der Zufallslehre ist, daß die Grenzen zwischen praktischer und theoretischer Realität verschwimmen. Es muß jetzt möglich sein, Begriffen, die bislang nur dem praktischen Handeln dienten, eine gewisse theoretische Deutung zu geben. Dann steht einer prinzipiellen Vermittlung der beiden großen Provinzen des Tuns, des theoretischen und praktischen, nichts mehr im Wege. — Die Teleologie war in eminentem Maße die Form des praktischen Handelns gewesen. Sie bot, als reine Form, der theoretischen Vernunft die Möglichkeit, das Tun des Individuums zu regeln, und vermittelte so die praktische mit der theoretischen Vernunft. Es erhob sich aber weiter die Frage, ob man mittelst dieser Teleologie nicht auch andere als ethische Wirklichkeiten mit der theoretischen Vernunft vermitteln könnte. Nun gaben die bisherigen Mittel der reinen Vernunft keinerlei brauchbare Werkzeuge für das Problem des Organismus und das Problem der Spezifikation der Naturgesetze, also kurz für

die Probleme des „Überganges" ab. Wie einst die Teleologie das Praktische zum Theoretischen emporgehoben hatte, so gibt sie jetzt dem Theoretischen einen Angriffspunkt auf das Praktische. Derart treten das Problem und seine Lösung gewissermaßen von verschiedenen Seiten der kantischen Philosophie her zusammen: die Teleologie als Form unseres wirklichen Handelns erfüllt den Wunsch, die reinen Formen mit der Wirklichkeit der Dinge zu versöhnen. Die Teleologie ist unter den Gedankenmotiven Kants nicht eigentlich neu, denn der berühmte Newton des Grashalmes steht als Erklärer des „verächtlichsten Krauts"[169] schon in einer vorkritischen Schrift. Neu ist nur die Wendung, das praktische Moment, das wir ja schon früher in den Urteilen a priori wirksam gefunden hatten, nunmehr in der Form der Teleologie über alle Gegebenheiten der empirischen Welt zu verbreiten.

Natürlich ist der schließliche Modus, unter dem man sich das Verhältnis jener beiden tief verschiedenen logischen Prozesse denken wollte, nicht gleich gefunden worden. Wir wollen auf dem Wege, der zu seiner Entdeckung führte, drei Etappen unterscheiden. In der ersten steht der verschiedene Gebrauch der Urteilskraft beziehungslos nebeneinander. In der zweiten besteht eine Beziehung, aber diese ist metaphysisch. In der dritten kommt die Beziehung zu einem Abschluß, denn sie wird prinzipiell.

Im ersten Stadium, das historisch der Kr. d. r. V. zugehört, ist der universalistische Vernunftgebrauch der allein privilegierte. Kant charakterisiert ihn in den Sätzen der Methodenlehre, die diese Unterscheidung unserer logischen Verfahrungsweisen einführen, folgendermaßen. Wir können uns „im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie bloß als quanta betrachten".[170] Dieser Typ konstruiert alles im Begriffe Gemeinte restlos in der Anschauung, und ist deshalb *universalistisch*. Der zweite logische Typ, der später der *generelle* genannt wird, soll die empirischen Erscheinungen analysieren, um sie dann ebenfalls zu „konstruieren". Hier aber „können wir nichts a priori haben als unbestimmte Begriffe[171] der Synthesis möglicher Empfindungen, sofern sie zur Einheit der Apperzeption (in einer möglichen Erfahrung) gehören". Hier ist die oben erwähnte Sphäre der Unbestimmtheit, die alle empirischen Begriffe

[169] II. 181. — [170] B. 751 — [171] Ebenda.

notwendig umgibt, mit vollem Verständnis gesehen. Dagegen finden sich keinerlei Angaben darüber, wie die hier erwähnte Einheit der Apperzeption zu denken sei (die doch notwendig von der universalistischen verschieden gedacht werden muß). Dies ist die erste Etappe.

In der zweiten wird für die Urteilskraft, wenn sie auf die „Spezifikation" angewendet ist, ein besonderes Prinzip und sogar eine Einheit mit den mechanischen Prinzipien statuiert, es bleibt aber diese Einheit metaphysisch. „Auch wird dadurch[172] nicht gesagt, daß nach dem Mechanismus der Natur jene Formen nicht möglich wären. Nur wird behauptet, daß die menschliche Vernunft in Befolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Spezifische eines Naturzweckes ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird auffinden können; wobei es als unausgemacht dahingestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhangen mögen; nur daß unsere Vernunft sie in einem solchen nicht zu vereinigen imstande ist, und die Urteilskraft also, als (aus einem subjektiven Grunde) reflektierende, nicht als (einem objektiven Prinzip der Möglichkeit der Dinge an sich zufolge) bestimmende Urteilskraft, genötigt ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Prinzip als das des Naturmechanismus zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken." Ich muß gestehen, daß mir die metaphysische Fassung dieser Gedanken nicht völlig verständlich ist. Prinzipien müssen doch ganz mit dem Verstande durchdrungen werden können, da es keine Wirklichkeiten, sondern nur logische Bearbeitungsweisen eines gegebenen Materials sind. Ein metaphysischer Zusammenhang kann erkenntnistheoretisch doch nichts helfen, denn er klärt nicht im mindesten den hier waltenden logischen Parallelismus auf.

Deshalb verwandelt Kant auch schließlich die metaphysische in eine logische Abhängigkeit. Er lehrt, universalistische wie generelle Prinzipien sähen letzten Endes auf ein gleiches Regulativ ihres Gebrauches hinaus. auf das System. Da nun aber dieser Gedanke des Systems nicht ohne weiteres auf die logisch andersartige Struktur der generellen Begriffe angewendet werden kann, so vermittelt

[172] V. 400.

Kant universale und generale Begriffsbildung durch seine neue Entdeckung der subjektiven Allgemeinheit. Die generellen Regeln, deren Endabsicht es ist, ein „System der Natur" zuwege zu bringen, gelten danach ganz unumschränkt für die menschliche Gattung, ohne daß sie jedoch ein Objekt konstituieren können.[173] „Man wird bald inne, daß ... der Verstand, der mit der Vernunft nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objekte nötig sein würde, die Gültigkeit jener Ideen nur auf das Subjekt, aber doch allgemein für alle von dieser Gattung, das ist auf die Bedingung einschränke, daß nach der Natur unseres (menschlichen) Erkenntnisvermögens oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können, nicht anders, als so könne und müsse gedacht werden; ohne doch zu behaupten, daß der Grund eines solchen Urteils im Objekte liegt." Derart hat Kant generellen und universalen Verstandesgebrauch versöhnt. Durch die Art der Versöhnung aber hat er ein neues Problem geschaffen, das innerhalb seiner Philosophie keine Erledigung mehr gefunden hat. Es stehen nämlich jetzt zwei Arten von Wahrheit nebeneinander. Die eine ist die universale, objektive Wahrheit, die überall und immer gilt, und keineswegs von Mensch oder Menschengattung abhängt. Man hat diese Wahrheit neuerdings die theoretische genannt. Die andere Wahrheit gilt ausdrücklich nur für die Menschenspezies, resp. für die Beschaffenheit der endlichen Vernunft. Man hat diese Wahrheit um der letzten Eigentümlichkeit willen als die normative definiert. Über das Verhältnis beider ist nicht hier, sondern erst im letzten Teil dieses Buches zu reden.

2. Die Veränderung der Einheitsform.

a. Analytische und synthetische Ganzheit.

Der Abschnitt unserer Gedanken, an den wir jetzt herantreten, soll, wie angekündigt, mit den Veränderungen der Einheitsformen befaßt sein. Wir werden zunächst die Grenzen des Spielraums betrachten, innerhalb dessen jene Formen variieren, dann werden wir, derart systematisch orientiert, ihre einzelnen geschichtlichen Ausgestaltungen vorstellig machen.

[173] V. 414.

Wir haben früher, um der Bequemlichkeit willen gesagt, zwischen zwei Polen drehe sich bei Kant die einheitliche logische Gestaltung unseres Erkennens, zwischen dem Objektivitätsideal der Kr. d. r. V. und dem der Kr. d. U. Wir haben aber damals schon hinzugefügt, daß das Einheitsideal der Kr. d. U. nichts sei als die selbständige Ausgestaltung eines Ideales, das sich auch schon in der Kr. d. r. V. findet. Es wird darum besser sein, jene beiden Pole nicht historisch, sondern systematisch zu bestimmen. Dies soll geschehen an der Hand einer Stelle aus den „Reflexionen". Kant schreibt hier: „Die Frage ist, ob in einem composito substantiali[174] keine Substanz, sondern nur Substanzen seien, und ob nur der Pluralis davon möglich sei. Ein totum syntheticum ist, dessen Zusammensetzung sich der Möglichkeit nach auf die Teile gründet, die auch ohne alle Zusammensetzung sich denken lassen. Ein totum analyticum ist, dessen Teile ihrer Möglichkeit nach schon die Zusammensetzung im ganzen voraussetzen. Spatium et tempus sind tota analytica, die Körper synthetica. Compositum ex substantiis est totum syntheticum. Totum analyticum nec est compositum ex substantiis nec ex accidentibus sed totum possibilium relationum."

Das totum analyticum ist der Dingbegriff der Kr. d. r. V.; dies sieht man mit vollkommener Deutlichkeit, wenn man neben den letzten lateinischen Satz eine bekannte Stelle aus der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" hält.[175] „Freilich macht es stutzig zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle." Das totum syntheticum bezieht sich auf fertige Dinge, es ist mithin nur eine Einheit, die wir „in die Dinge hineinlegen", daher es denn die Einheit der Kr. d. U. ausmacht. Setzt man nun weiter „anstatt des Unterschiedes[176] von Synthesis und Analysis: synthesis regressiva und progressiva"[177], so ist das analytische Ganze der Kr. d. r. V. ein Ganzes aus rückwärtsgehenden, das synthetische Ganze der Kr. d. U. ein Ganzes aus vorwärtsschreitenden Synthesen, und wir sind bei dem bestimmenden und reflektierenden Gebrauch der Urteilskraft angekommen, wie er in der Einleitung zur Kr. d. U. bestimmt wird. Es stehen sich demnach nicht analytische und synthetische Systeme, sondern nur synthetische Systeme in verschiedenen Abschattie-

[174] Reflexionen II, Nr. 393. — [175] B. 341. — [176] Reflexionen II, Nr. 300.
[177] Hier sind, wie sich aus IV. 24 Anm. ergibt, die lateinischen Glieder umzukehren.

rungen entgegen. Der Schein, als ob das System der Kr. d. r. V. analytisch sei, entsteht nur dadurch, daß hier, wie oft, analytisch mit a priori gleichgesetzt wird.[178] Behält man dabei im Auge, daß die Analysis eine synthesis regressiva ist, so mag diese sorglose Ausdrucksweise hingehen. Es hat dann das System[179] der Kr. d. r. V. die aprioriſchen Formen alles Seins, Raum und Zeit „die einzigen gegebenen Gründe der Syntheſis ohne alle [Erfahrung]" zum Gegenstande. Das System der Kr. d. U. dagegen befaßt sich dazu mit dem, was in Raum und Zeit a posteriori erscheint.

Dadurch ist zunächst ein tiefgehender logischer Unterschied begründet. Ein totum analyticum ist ein solches, dessen Darstellung, nach dem Beispiele der analytischen Geometrie, restlos aus dem Begriff seiner Ganzheit erfolgt. Die Bestandteile eines totum syntheticum hingegen können nie vollständig aus ihm hervorgesponnen werden. Im ersten Fall ist das System auf Abstraktionen, im zweiten auf Wirklichkeiten angewendet. Der Unterschied aber darf die wichtigere Gemeinsamkeit nicht übersehen lassen. Beide Totalitäten nämlich stehen deshalb auf dem Boden einer Begriffsbildung, weil sie ein gleiches Verhältnis von Induktion und Deduktion haben. Beider Ideal ist: alles auf induktivem Wege Gefundene wieder deduktiv zu erzeugen. Der Unterschied liegt nur darin, daß bei der analytischen Totalität die (mathematische) Induktion restlos in der Deduktion aufgeht, während bei der synthetischen Totalität ein Überschuß zugunsten möglicher (empirischer) Induktionen bleibt.

b. Die Übergangsformen.

Die einzelnen Formulierungen, in denen sich Kant in der Kr. d. r. V. mit diesen verschiedenen Totalitätsverhältnissen hat abfinden wollen, sind durch die wechselnde Stellungnahme zu dem irrationalen „Überschuß" bestimmt. In der Kr. d. r. V., die uns zunächst interessiert, verhalten sich die verschiedenen Einheitsgebilde wie Thesis, Antitheſis, Syntheſis. Die Thesis kennt nur das mechanisch Vernünftige und kümmert sich einfach nicht um die Irrationalität. Die Antitheſis erkennt sie an, aber läßt sie ohne Prinzip. Die Syntheſis erkennt sie gleichfalls an, begreift sie aber als latente Vernünftigkeit.

[178] Reflexionen II, Nr. 291. — [179] Ebenda Nr. 392.

Es liegt wohl in der Natur der Sache, daß die Unklarheiten der Thesis zu verdächtig metaphysischen Definitionen führen. Das Ideal unseres Wissens wird hier das „transzendentale Objekt" genannt. Das transzendentale Objekt ist dem Noumenon benachbart[180], denn beider Eigenschaft ist es, ein absolutes Ganzes der Phänomene zu sein. Sollte dann nicht auch das transzendentale Objekt eine metaphysische Totalität vorstellen? Kants Formulierung jedenfalls kann diese Meinung nur bestärken. „Diesem transzendentalen Objekt[181] können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei." Dem transzendentalen Objekt fehlt vor allen Dingen die Einsicht, daß eine jede Einheit immer eine spezifische Einheit ist. In seiner allumfassenden, gleichgültigen Gegebenheit steht es aber ohne alle Beziehung auf den Vernunftgebrauch.

Der Fortschritt geht darum aus von der Differenzierung der Begriffe in mathematische und dynamische; er führt zur Unterscheidung mathematischer und dynamischer Einheitsgebilde. Die Synthesis der reinen Verstandesbegriffe mit der möglichen Erfahrung war, wie wir hörten, entweder mathematisch oder dynamisch, „denn sie geht teils bloß auf die Anschauung[182], teils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus notwendig, die des Daseins der Objekte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig". Darum ist auch der Begriff des Unbedingten verschieden für mathematische und dynamische Kategorien; für die ersten heißt er die „Welt", für die zweiten die „Natur". Die Welt bedeutet „das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis". . . „Eben dieselbe Welt wird aber Natur genannt, sofern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Größe zustande zu bringen, sondern auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen sieht."[183] — Man erkennt in diesen beiden Unbedingten ohne Mühe das System der Kr. d. r. V. in Reinheit, und das der Kr. d. U. in Anlagen. Dem mathematisch Unbedingten sind seine Teile untergeordnet,

---

[180] VIII. 588 und B. 523. — [181] B. 523. — [182] B. 199. — [183] B. 446.

das heißt, sie können restlos aus ihm gefolgert werden. Das dynamisch Unbedingte ist nur eine Anweisung auf die jederzeit unvollendete Reihe der empirischen Dinge, das heißt auf das unerschöpfliche wirkliche Dasein. Da sonach dem ersten Unbedingten seine Teile untergeordnet, dem zweiten aber nur eingeordnet sind, so ist im ersten Falle das Bedingte notwendig, da es logisch folgt, im zweiten Falle zufällig, da es nur real vorhanden ist. Das Zufällige der Wirklichkeit steht in keinerlei logischem Verhältnis zu seinem Einheitsbegriff. Zwar wird die Natur definiert als der „Inbegriff der Erscheinungen[184], sofern diese vermöge eines inneren Prinzips der Kausalität durchgängig zusammenhängen"; welches aber dies Prinzip sei, wird nicht gesagt.

Den ersten Versuch, ein solches Prinzip auszubilden, bringt Kants Lehre vom Ideal der reinen Vernunft. Hier geht Kant daran, das dynamisch Unbedingte so zu gestalten, daß es die eigentümlichen Tugenden des mathematisch Unbedingten in sich aufnehmen kann. Dazu muß er die Erfahrungsgrundlage universalistisch umdeuten. Er tut dies hier mit metaphysischen Mitteln. — Die Ideen gehen zunächst ganz allgemein auf die absolute Totalität der Erfahrung: „Transzendentale Ideen[185] sind Begriffe .... über die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen". „Idee ist die Vorstellung des Ganzen[186], insofern sie notwendig vor der Bestimmung der Teile vorhergeht." Die Ideen brauchen aber keineswegs so allgemein über der Erfahrung zu schweben, sondern können eine ganz spezifische Beziehung auf sie gewinnen. Dann werden sie zum „Ideal der reinen Vernunft", zu der „Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo"[187]. Dies „Ideal der reinen Vernunft" (Prototypon ideale) hat zunächst als eine Vernunfteinheit nichts mit der transzendentalen Apperzeption[188] als einer Verstandeseinheit zu tun; auch ist es keineswegs identisch mit der Gottesidee, die nicht aus ihm mit innerer Notwendigkeit hervorgeht, sondern nur äußerlich mit ihm verbunden wird. Es ist nun recht lehrreich, zu sehen, wie Kant sich die Grundlage

[184] B. 446. Anm. Solchen Bedeutungsschwankungen ist einer der Hauptbegriffe aus Kants theoretischer Philosophie unterworfen! Man mag aus diesem einen Beispiel auf die durchgängige Schwierigkeit der Darstellung schließen. — [185] Reflexionen II, Nr. 1245. — [186] Ebenda Nr. 1244. — [187] B. 596. — [188] B. 363.

dieses Ideals der reinen Vernunft, nämlich die Mannigfaltigkeit der Welt, denkt.[189] „Alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles andere vom realsten Wesen unterscheiden läßt) sind bloße Einschränkungen einer größeren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus und sind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind." Diese Zurückführung aller Individualität der Welt auf ein räumliches Gleichnis und einen Generalnenner liegt durchaus im Stile der Kr. d. r. V., ihr ist alles Wirkliche vernünftig.

An dieser Stelle tritt der Platonismus des kantischen Denkens mit vollster Deutlichkeit hervor, und es ist nur in der Ordnung, daß Kant selbst auf Plato verweist. Kant versteht unter dem Ideal „ein einzelnes durch die Idee[190] allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding". . . . „Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben. . . . So wie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes. . . . Wenn also der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transzendentales Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum nichts anderes als die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis)." — Diese Stellen gehören zu den merkwürdigsten der ganzen Vernunftkritik, denn sie weisen bedeutsam in Vergangenheit und Zukunft. Erstens kehrt hier, auf der Höhe der modernen Erkenntniskritik, der alte platonische Gedanke einer Ideenwelt wieder, die herrschend über den Dingen dieser Erde schwebt. Dies ist ein Zeichen dafür, daß auch Kant die Begriffsbildung der Hellenen nicht überwunden hat. Zweitens ist hier die Stelle, aus der nach Schellings Zeugnis[191], wiederum die nachkantische Philosophie hervorgegangen ist. So wirkt Plato über Kant auf die deutschen

[189] B. 606. — [190] B. 596—597. — [191] Schelling Ww., Erste Abteilung Band I. S. 175.

Idealisten, denn die Stellung dieser Männer zur Individualität der Wirklichkeit ist ganz deutlich in der platonisierenden Behandlung vorgebildet, die Kant dieser hat angedeihen lassen. Es liegen also die transzendenten Übergriffe, die sich Schelling, Hegel, Schopenhauer erlaubten, nicht sowohl in dem Wiedererwachen einer sogenannten „metaphysischen Sehnsucht" als in den einfachen logischen Folgen einer einseitigen Begriffsbildung.

Kant übrigens wollte mit dem „Ideal" ein ausschließlich logisches Gebilde schaffen, das nur die universalistische Begriffsbildung über alle Gegebenheit verbreitete. Das geht aus folgender Stelle hervor[192]: „Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund, und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit samt aller Realität in der Erscheinung gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens als ein Ingrediens nicht gehören kann".

c. Das System der Natur als die vollendete Form der generalisierenden Begriffsbildung.

Zu einer wirklichen Durchbildung dessen, was hier der Begriff des Grundes sagen will, gelangt aber Kant erst in seinen spätesten erkenntniskritischen Werken, in der „Kritik der Urteilskraft" und in dem Aufsatze: „Über Philosophie überhaupt". Hier wird zunächst das universalistische System als ein bekanntes logisches Faktum eingeführt: „es lehrt der reine Verstand alle Dinge der Natur als in einem transzendentalen Systeme nach Begriffen[193] a priori (den Kategorien) enthalten zu denken". Dann aber wird sogleich — und dies ist der entscheidende Fortschritt — die Systemform auch für die generellen Begriffe verlangt. „Die Urteilskraft setzt ein System[194] der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus, und dieses a priori, sogleich durch ein transzendentales Prinzip." Die Vermittlung beider Systeme geschieht, wie schon gesagt, durch das Prinzip der subjektiven Allgemeinheit, vom Individuum auf die Gattung übertragen. „Die Urteilskraft muß es für ihren eigenen Gebrauch als Prinzip a priori annehmen,

[192] B. 607. — [193] VI. 382. — [194] Ebenda.

daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen[195] Erfahrung enthalte."

Die beiden zuletzt angeführten Stellen sind die subjektive und die objektive Seite derselben Sache. Subjektiv ist das System der Natur ein Prinzip der Begriffsbildung, objektiv deren Resultat, subjektiv ist es ein totum syntheticum, eine Aufgabe, objektiv ein totum analyticum, eine Vollendung. Damit gibt das System der Natur zwei Probleme auf. Seine subjektive Seite, das Recht seiner Begriffsbildung also, führt zu der außerordentlich schwierigen Frage, wie denn der „Begriff einer objektiv-zufälligen[196], subjektiv aber (für unser Erkenntnisvermögen) notwendigen Gesetzmäßigkeit" zu dem objektiv-notwendigen Regelbegriff der Vernunftkritik stehe. Es ist schon gesagt worden, daß dieses Problem unter dem Titel: „Theoretische und normative Wahrheit" im dritten Teil unseres Buches behandelt werden soll. Sieht man von diesen letzten erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten ab und behandelt das System der Natur rein phänomenologisch als eine objektive Tatsache, so fordert es zu einer Vergleichung mit dem Vernunftsystem bezüglich der Umfangsverhältnisse beider heraus. Inhaltlich nämlich zeigen beide Systeme eine gleiche logische Struktur. Dem Umfange nach ist aber das Natursystem größer als das Vernunftsystem, denn es senkt dessen universalistische Begriffsbildung in ihrer allgemeinen, generalisierenden Form so tief in die Natur hinab, als es die Irrationalitätsgrenze erlaubt. Wir müssen deshalb noch erklären, wieso ein generalistisches Ganzes ein universalistisches als aufgehobenes Moment in sich schließen kann. Die Frage soll zunächst in eingeschränkterer Fassung beantwortet werden. Wir wollen sehen, wieso die einzelnen Akte, aus denen sich jene Totalitäten aufbauen, einander eingeordnet werden können.

Die Akte sind für die Kr. d. r. V. die Urteile a priori, für die Kr. d. U. die Urteile a posteriori. In einem Urteil a priori stehen sowohl die einzelnen Glieder von vornherein unter der Einheit der Erfahrung als auch ihre Vereinigung; die Einheit der Apperzeption liegt schon in ihrer Möglichkeit[197]; wie aber soll in einem

[195] V. 190. — [196] VI. 400. — [197] B. 419.

synthetischen Urteil a posteriori die reflektierende Urteilskraft dazu kommen, ein empirisches S mit einem empirischen P zu einer einheitlichen Erfahrung zu verbinden, wo doch zunächst beide gar nichts miteinander zu tun haben, wo beide vollkommen außerhalb des Systems der Erkenntnismittel liegen? Es ist Lotze[198], der es Kant vorgeworfen hat, die Möglichkeit synthetischer Urteile a posteriori nicht begründet zu haben. Und doch ist das Problem, ob und wie es der reflektierenden Urteilskraft gelingen könne, ein zufälliges S mit einem zufälligen P zu einer gültigen Erfahrungseinheit zu verbinden, eines der Hauptprobleme der von Lotze so hochgeschätzten „Kritik der Urteilskraft". Es wird dadurch gelöst, daß das allgemeine Prinzip der Subsumtion überhaupt herausgestellt, und durch das hinzutretende Prinzip der subjektiven Allgemeinheit (das nebenbei logisch nichts mehr ändert) für die empirischen Dinge nutzbar gemacht wird. Das Subsumtionsprinzip überhaupt ist die Gleichgültigkeit der einzelnen Elemente gegenüber der Bedeutungseinheit. Die verständnisvollste Verwirklichung dieses Prinzips zeigt die universalistische Begriffsbildung der Mathematik, und in dieser wiederum die Methode der Differentialrechnung. Diese Verwirklichungen heißen um ihrer Gewißheit willen Urteile a priori. Eine Verwirklichung des gleichen Prinzips sind aber auch die Urteile a posteriori; ihr Unterschied von den aprioriischen Urteilen ist kein logischer, sondern nur der allgemein erkenntnistheoretische der Gewißheit. Da nun ihr Feld die ganze Wirklichkeit ist, so kann man wohl sagen, sie seien der allgemeinste Ausdruck der Subsumtionstendenz, und die Urteile a priori seien nur besonders gelungene Formulierungen. Es liegt demnach eine generalisierende Bedeutungseinheit überall da vor, wo „ein und dasselbe Wort durch seinen einheitlichen Sinn eine ideell festbegrenzte Mannigfaltigkeit möglicher Anschauungen so umspannt . . ., daß jede dieser Anschauungen als Grundlage eines gleichsinnigen nominalen Erkenntnisaktes[199] fungieren kann".

Auf dieselbe Art wie die einzelnen Akte können auch die beiden Systeme in Zusammenhang gebracht werden. Die quantitierende Überwindung des Mannigfaltigen der Natur, wie sie das System

[198] Lotze, Logik (zweite Auflage 1880), S. 582. — [199] Husserl, Logische Untersuchungen, 1901, Band II, Seite 501.

der Wissenschaft Newtons lehrt, erscheint dann nur noch als der besonders glückliche Ausdruck eines allgemeinen Wunsches, die Inhalte der Wirklichkeit umzugestalten. Dieser fordert die Vernachlässigung der Anschauungsgrundlage, denn nur so kann er sein Ziel: den syllogistischen Erklärungszusammenhang der Welt erreichen. Die Anschauungsgrundlage aber kann nur dann vernachlässigt werden, wenn sie eine allgemeine Eigenschaft aufweist, die wir die Permutabilität der Erfüllungselemente genannt haben. Nur wenn die einzelnen Individuen, die die sinnliche Grundlage einer Bedeutungseinheit bilden, gegeneinander ausgewechselt werden können, ist es möglich, sie selbst zu übersehen und an ihre Statt die ideelle Mannigfaltigkeit zu setzen, die sie umspannt. Die zahlenmäßige Permutabilität des Vernunftsystems erscheint dann nur gewissermaßen als ein Ausdruck dieser übergeordneten Tendenz in völlig widerstandslosem Material. Im zweiten System dagegen ist die *ganze* Wirklichkeit so umgeformt, daß sie vollkommen unter der Botmäßigkeit des abstrakten Subsumtionswertes steht.

Wie es nun aber das Schicksal des Welteroberers ist, mit dem letzten Land nur eine letzte Grenze sich zu erobern, so ist es das Schicksal Kants, vor der Einzelheit der Dinge Halt machen zu müssen, nachdem er die Allgemeinheit über die ganze Welt ausgedehnt hat. Das zweite System erschien als die weiteste Ausgestaltung dessen, was wir die „Objektivität" genannt haben. Es entstand dadurch, daß die Aufgabe der vollkommenen wissenschaftlichen Bewältigung der Wirklichkeit, die wir als das Fortschrittsprinzip in den kantischen Einheitsidealen nachgewiesen haben, alle Möglichkeiten einer *generalisierenden* Umformung der Welt in ihren Dienst stellte. Nun bleibt die Frage, ob dieser Aufgabe damit ein Genüge geschehen ist oder nicht. Die Antwort hierauf führt in jedem Falle aus dem Kreise der kantischen Gedanken hinaus, und kann darum erst im nächsten Teil dieses Buches gegeben werden.

Dritter Teil.

Das Problem der Objektivität nach Kant.

Einleitung.

Die Stellung der kantischen Objektivitätslehre in der Geschichte, ihre Vorbereitung durch die Geschichte, ihre bleibende Bedeutung für die Geschichte.

Zur Verdeutlichung dessen, was wir in unserem dritten Teil erreichen möchten, greifen wir auf die in der Einleitung gemachte Fiktion des Problemkreises zurück. Dort hatten wir gesagt, eine mathematisch genau bestimmbare Mannigfaltigkeit von Fragen messe den Problemkreis der Objektivität aus. Von diesen Fragen sei ein Teil durch Kants Kritiken beantwortet, und, idealen ausfüllenden Segmenten vergleichbar, von Kant dem Kreise eingefügt worden; ein anderer Teil dagegen harre teils noch der Formulierung, teils schon der Beantwortung. Diese Vorstellung gibt unserem dritten Teil eine scheinbar historische Aufgabe. Wir haben anzugeben, welche ausfüllenden Segmente nach Kant noch in den Kreis hineingekommen sind; wie die — historischen — Erfüllungen, die Kant gegeben hat, verschoben, ihrem Umfang nach erweitert oder eingeengt sind. Diese Aufgabe indessen ist nur pseudohistorisch. Unser dritter Teil kann sich nur darum als eine historische Kritik und Ergänzung Kants darstellen, weil das Kantische Problem eine systematische Topographie hat, die allen zur Objektivität gehörigen Fragen — ehe denn sie historisch aufgeworfen sind — ihren Umfang, wie ihre Stelle bereits angewiesen, und sie derart von aller geschichtlichen Zufälligkeit unabhängig gemacht hat.

Die Kritik der Kantischen Objektivitätslehre aber berichtigt diese hinsichtlich ihrer inneren Provinzeinteilung und hinsichtlich ihrer äußeren Grenzen. Bezüglich der äußeren Grenzen zeigt sie das Objektivitätsproblem als Ausschnitt aus einem noch größeren

Problemkreise, dem des Erkenntnismäßigen überhaupt. Im Gegensatz zu dieser Auffassung hat Kant allerorten die beiden verschiedenen Begriffsumfänge: „objektiv" und „wahr" in eins gesetzt; es ist darum nötig, die Grenzen der Objektivität zunächst dadurch festzustellen, daß man dem Blick auch die angrenzenden Gebiete zeigt. Bezüglich der inneren Provinzeinteilung kann kein so einfaches Programm gegeben werden; es bleibt hier alles den Einzelausführungen vorbehalten. Man wird die hier benutzte Verbildlichung unserer kritischen Absichten durch räumliche Verhältnisse nicht für das eigenste Wesen der Sache nehmen. Tatsächlich bestimmt die innere Form der Objektivität, das heißt, die Valeurs und die Zusammenhänge ihrer Einzelfragen, auch die Stellung der Objektivität im Ganzen des Erkenntnismäßigen. Deshalb erledigen wir die beiden Programmsätze unserer Kritik nicht in zwei gesonderten Abschnitten, sondern stellen sie immer gemeinsam zur Beratung. Wir verwenden sie auch nicht als Einteilungsprinzipien unseres dritten Teiles. Die Disposition zeigt vielmehr hier dieselbe Dreiteilung, die die anderen Teile unseres Buches haben. Wie im ersten und zweiten Teil, so handeln wir auch hier von Bedingungen, Elementen, Formen; nur zeigen wir *hier*, was zu allen dreien in der neueren Philosophie an wichtigen Bereicherungen hinzugekommen ist, und wo sich wissenschaftlich annoch unausgefüllte Lücken befinden. Bevor wir in diese systematischen Betrachtungen eintreten, mag eine historische Bemerkung über die Stellung der Kantischen Objektivitätslehre im großen geschichtlichen Zusammenhang der erkenntniskritischen Probleme ihren Platz finden.

Die beiden Pole des kritischen Objektivitätsideals, — die Einheit der Apperzeption und die „mögliche Erfahrung" auf der einen, die Vereinigungen des Verstandes und die Mannigfaltigkeiten der Sinnlichkeit auf der anderen Seite, haben die historische Bedeutung des Gegensatzes zweier Methoden, der induktiven und der deduktiven. Sie erfüllen in ihrer Durchdringung das Ideal Newtons, alles durch wissenschaftliche Analyse gefundene umgekehrt auch wieder synthetisch hervorzubringen. Durch die erkenntniskritische Bestimmung dieses Ideals sind zwei Gedankenströme, die Jahrhunderte getrennt flossen, und sich bei zufälligem Begegnen abstießen, eine Einheit geworden.

Die intensive Wichtigkeit dieser Tat ermißt man daran, daß der Gegensatz: Induktion-Deduktion, und die scheinbare Unvereinbarkeit der beiderseitigen Tugenden, sich ebenso als ursächlicher Grund für die Gegensätze in den neueren erkenntnistheoretischen Gebilden, wie als rechtlicher Grund für die teilweise unleugbare Richtigkeit eines jeden von diesen nachweisen läßt. Wenn man von Lockes Bekämpfung der eingeborenen Ideen alle naturalistischen Nebeninteressen abzieht, was bleibt über, als der sehr schlichte Gedanke, nichts könne in ein Deduktionssystem eingestellt werden, was nicht vorher induktiv erarbeitet ist; wenn man Schellings und Hegels Verachtung der bloßen Empirie den metaphysischen Hochmut nimmt, was bleibt über, als das sehr richtige Prinzip, eine Unübersehbarkeit von Tatsachen ohne deduktiven Zusammenhang beschwere nur das Gedächtnis, ohne das Wissen zu erweitern?

Die extensive Bedeutung der Kantischen Tat, ihr Hinausgehen über alles, was die Geschichte bis dahin kannte, zeigt am besten eine Vergleichung ihrer mit dem tiefsten vorkantischen Versuch, Induktion und Deduktion zu vereinen. Diesen ersten Versuch, die Zusammengehörigkeit von Induktion und Deduktion, wenigstens für ein beschränktes Gebiet zu erweisen, hat Descartes unternommen, und in dem Gelingen dieses Versuches besteht seine wahre Vorläuferschaft vor Kant. Descartes hat durch seine analytische Geometrie das Verhältnis von Induktion und Deduktion auf bestimmt abgegrenztem Gebiete mustergültig ausgedrückt. Die Analysis der Raumfiguren kann nie auf Bestandteile stoßen, die des Ausdruckes in der Formelsprache unfähig wären; die Formeln können umgekehrt nichts enthalten, was nicht schließlich in Raumbilder übersetzt werden könnte. Descartes fühlte wohl, dieses Verhältnis von Formel und Figur sei nur der besondere Fall eines viel allgemeineren erkenntnismäßigen Verhaltens. Hätte er jetzt für die Figur die Anschauung, für die Formel das Denken gesetzt, so würde sich ergeben haben, daß das Denken nur in einer Anschauung realisiert werden, die Anschauung nur durch ein Denken Bedeutung gewinnen kann. Mit solchen Gedanken wäre Descartes den späteren Kantischen Spekulationen nahe gekommen, wenn auch die Verallgemeinerung der Figur zur Anschauung, der Formel zum Denken schließlich nur eine psychologische Verallgemeinerung ist. Wir haben ja im zweiten Teile unseres Buches dieses Heranstreifen

der analytischen Geometrie an gewisse Verhältnisse der Kantischen Objektivitätslehre wiederholt hervorgehoben. Descartes kam aber darum nicht auf die eigentlichen Pfade Kants, weil er weder logisch, noch auch nur psychologisch, sondern metaphysisch verallgemeinerte. Die Figur wurde zur ausgedehnten, die Formel zur denkenden Substanz. Damit bestimmte Descartes die Beziehungen von Anschauung und Denken, auf die sich doch schließlich die Objektivitätslehre aufbaut, nicht mehr durch die definitorischen Eigentümlichkeiten der Anschauung und des Denkens (wie dies in der analytischen Geometrie der Fall gewesen war), sondern durch gewisse, metaphysisch angehängte, und fremd bleibende Besonderheiten, die mit den Wesensbeziehungen von Verstand und Sinnlichkeit nicht das mindeste mehr zu schaffen haben. Die Verallgemeinerung bewegte sich also in einer falschen Richtung, als wodurch gerade das Wesentliche verloren ging, was der zu verallgemeinernde Fall aussprach. Aus diesem Grunde wurde die Theorie der analytischen Geometrie noch nicht zur kantischen Objektivitätslehre.

Im Gegensatz zu Descartes will Kant eine methodische Verallgemeinerung des Verhältnisses geben, das in der analytischen Geometrie vorliegt. Geht man von der analytischen Geometrie aus, so läßt die Aufgabe, die diese Verallgemeinerung mit sich bringt, folgende Formulierung zu: Kant will für Figur und Formel die erkenntnistheoretischen Typen setzen, die sie aussprechen, und, statt der Konstruktion der Formel in eine Figur, die Konstruktion der Begriffe in einer Erfahrung begreiflich machen.

Ein Versuch, das Typische der kantischen Lösung zu vergegenwärtigen, leitet uns ganz von selbst vom Historischen ins Systematische zurück. Machen wir, wie die Mathematiker zu tun pflegen, eine Aufstellung dessen, was erreicht sein müßte, damit die Beziehung der erwähnten erkenntnismäßigen Typen ebenso deutlich wäre, wie die Beziehungen von Figur und Formel. Als gegebene Tatsache nehmen wir, daß die ideale Deckung der Deduktionssphäre und der Induktionssphäre nicht nur in der analytischen Geometrie, sondern überall bei der mathematischen Deduktion und Induktion statthat. Beispiele solch weiter mathematischer Deduktion und Induktion gibt die Buchstabenrechnung gegenüber der Zahlenrechnung, die Polygonlehre gegenüber den Sätzen über einzelne Vielecke u. s. w. Bei all diesen Denkverfahren ist das letzte Ziel

erreicht, dem die generalisierende Begriffsbildung der Naturwissenschaft und Kants Theorie dieser Begriffsbildung zustreben: „von dem Gesamtgesetz auf den einzelnen Moment und von dem einzelnen Moment auf das Gesamtgesetz mit unmittelbarer Sicherheit zu schließen".[1] Suchen wir nach dem letzten Grund dieses Erfolges, so werden wir bald gewahr, daß dies absolute Gegenseitigkeitsverhältnis von Induktion und Deduktion auf folgendem Sachverhalt ruht. Die mathematische Deduktion geht auf einen — zwar induktiv gefundenen, aber definitorisch fest umschriebenen Kreis von Inhalten, der eben durch die Definition jedem Einfluß der Erfahrung entzogen ist. Der Gegenstand der mathematischen Induktion umgekehrt hat nicht, wie der Gegenstand jeder empirischen Induktion, eine Sphäre begrifflicher Unbestimmtheit; vielmehr stehen alle Teile, die zu ihm gehören, in einer prästabilierten logischen Harmonie zu dem deduktiven Ganzen, in das sie eingehen sollen.

Die größte Verallgemeinerung dieses Erkenntnisszieles würde den weitesten Umfang dessen beschreiben, was wir die Objektivität genannt haben. Die Verallgemeinerung Kants durchbricht zunächst die Schranken Descartes, indem sie an Stelle der analytischen Geometrie die Mechanik setzt. Cohens Verdienst bleibt es, dieser Tat Kants die technische Ausführung und den historischen Hintergrund gegeben zu haben. Indessen behält nicht auch diese Verallgemeinerung einen gewissen stofflichen Rest? Wir haben heute von Helmholtz, Hertz und Poincaré gelernt, daß man sich die mechanische Umformung der Wirklichkeit unter einer ganzen Reihe von „Bildern" denken kann: für uns ist „die" Mechanik, die Mechanik Newtons, also nur eine Mechanik. Über jeder konkret gegebenen Mechanik steht uns die Möglichkeit der Mechanik, das heißt, einer spezifischen logischen Umformung der Wirklichkeit überhaupt, und erst in dieser Verallgemeinerung können wir die eigentlich transzendentale Verallgemeinerung der mechanischen Probleme sehen. Nur wenn wir diese Verallgemeinerung erreicht, und die ganze mathematisch-mechanische Technik als die Verdichtung und Abbreviatur rein logischer Gedankenreihen begriffen haben, können wir die Zugehörigkeit aller hier vorzutragenden

[1] Nernst und Schönflies: Einführung in die mathematische Behandlung der Naturwissenschaften, 4. Aufl., 1904, S. 48.

Lehrstücke zu einer Erklärungseinheit mit Sicherheit begreifen. — Das Bestreben, in der Mechanik und ihren zahlenmäßigen Ausgestaltungen rein logische Stammwerte zu entdecken, und auf diese die Theorie jeder generalisierenden Begriffsbildung aufzubauen, fällt inhaltlich zusammen mit den Tendenzen der neuesten arithmetischen Spekulationen. Frege erklärt: „Also sind die Zahlgesetze nicht eigentlich auf die äußeren Dinge anwendbar: Sie sind nicht Naturgesetze. Sie behaupten nicht einen Zusammenhang zwischen Naturerscheinungen, sondern einen solchen zwischen Urteilen; und zu diesen gehören auch die Naturgesetze . . . . . Demnach würde die Arithmetik nur eine weiter ausgebildete Logik, jeder arithmetische Satz ein logisches Gesetz, jedoch ein abgeleitetes sein. Die Anwendungen der Arithmetik zur Naturerklärung wären logische Bearbeitungen von beobachtenden Tatsachen; Rechnen wäre Schlußfolgern."[2] Unsere Terminologie würde hier dem Ausdruck „Naturgesetz" den Ausdruck „Wirklichkeitsgesetz" vorziehen.

Unsere Untersuchungen müssen eine andere Straße ziehen, als sie dieser kühne Logiker der Arithmetik einschlägt. Wir heben nicht von der Arithmetik, sondern von der Logik an, und fragen, ob die letzten logischen Energien nur gewissermaßen durch das Medium der Mathematik sich materialisieren können, oder ob es möglich ist, sie als allgemeine erkenntnismäßige Verhaltungsweisen vorstellig zu machen, von denen die Logik der Mathematik nur eine Differenzierung ist. Diese Frage hat Kant im Sinne der ersten Möglichkeit, Descartes und Leibniz im Sinne der zweiten Möglichkeit entschieden. Die Gegenwart neigt dazu, wie man aus dem Beispiel Freges sehen kann[3], in diesem Punkte Kant durch Leibniz zu kritisieren. Diese Kritik wird dadurch befördert, daß in Kants eigener Theorie sich Ansätze finden, die eine Entwicklung in der genannten Richtung geradezu verlangen. Wir wollen uns bemühen, in der Kantkritik, die wir nunmehr antreten, jene Ansätze zu entdecken, und die Fortbildungen zu verzeichnen, die sie erfahren haben.

[2] Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl von Dr. G. Frege. Breslau 1884, S. 99. Siehe in den „Verhandlungen des dritten internationalen Mathematiker-Kongresses in Heidelberg vom 8. bis 13. August 1904" (Leipzig, Teubner 1905) das Referat Hilberts „Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", in der Revue de Métaphysique et de Morale den Aufsatz Poincarés: Les Mathématiques et la Logique" (November 1905, janvier 1906). — [3] Frege S. 100, 119.

Erstes Kapitel.

Die Lehre von den Objektivitätsbedingungen innerhalb des modernen Kritizismus.

I. Die Neugestaltung der metaphysischen Deduktion.

1. Die unzulängliche Charakterisierung der metaphysischen Deduktion in beiden Auflagen der Vernunftkritik.

Erst die zweite Auflage der Vernunftkritik stellt bekanntlich die metaphysische Deduktion der transzendentalen Deduktion als ein ebenbürtiges Verfahren gegenüber. In dieser zweiten Auflage entsprechen die Überschriften der § 2 und § 4 als metaphysische Erörterung von Raum und Zeit ausdrücklich den Überschriften von § 3 und § 5 als transzendentale Erörterung von Raum und Zeit. Dieser Einteilungsgedanke ist völlig neu, denn die beiden transzendentalen Erörterungen sind ausdrücklich erst für die zweite Auflage geschrieben, und die Überschrift „Metaphysische Erörterung des Raumes" wird erst durch die neu hinzugekommene Definition dieser Erörterung zu einem Terminus mit fester Bedeutung. Wahrscheinlich hat, parallel zur Ästhetik, auch die Logik ein metaphysisches und ein transzendentales Kapitel erhalten sollen; jedenfalls gibt der Anfang des § 26 einen solchen Einteilungsgedanken an die Hand. Es hätte dann etwa über § 10 die Überschrift „Metaphysische Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" stehen müssen. Kant hat es jedoch unterlassen, diese Überschrift einzufügen. In der ersten Ausgabe wäre S. 95—114 als metaphysische, S. 115—130 als transzendentale Deduktion zu bezeichnen.

Der Grund für die Neuerung der zweiten Ausgabe kann nur darin gelegen haben, daß die Darstellung von 1781 eine Methodenvermengung begangen hatte, die Kant auffstieß, als er 1787 seine

frühere Begründung der Kategorien nachprüfte. Sehen wir nämlich auch ganz ab von dem gangbaren Einwand, die Ergebnisse der damaligen Kategorienbegründung seien rein psychologischer Natur, so ergeben dennoch, auch bei entgegenkommendster Umdeutung aller Resultate ins Logische, die Analysen des dortigen zweiten Abschnitts drei transzendental vollkommen verschiedenwertige Begriffe. Der erste Begriff, die Apprehension, wohnt als reine Form der Sinnlichkeit inne, und bezeichnet die spezifisch sinnliche Art, Trennstücke eines Ganzen zu einer Einheit zusammenzunehmen. In späterer Zeit hat man diese Art der Vereinigung die kolligierende oder summierende genannt. Der zweite Begriff, die Reproduktion, gibt hierzu keinen Gegensatz, denn er bedeutet nicht die charakteristische Vereinigungsweise des Verstandes, er ist vielmehr eine anthropologisch begründete Eigentümlichkeit, die den Gebrauch von Sinnlichkeit und Verstand gleichmäßig angeht. Die Rekognition, der dritte Begriff, kommt schließlich auf einen reinen Formwert, auf die Einheit der Apperzeption hinaus, und ist daher für Verstand und Sinnlichkeit gleichmäßig die übergeordnete transzendentale Stelle. Das Ergebnis dieser Analyse ist also in zweifacher Hinsicht unbefriedigend. Erstens ermöglicht es keine reinliche Aufteilung des erkenntnistheoretischen Materials unter die verschiedenen Vermögen des Geistes. Zweitens sind die Resultate transzendental ungleichwertig. Der zweite Wert ist ein psychologisch gefärbter Ursprünglichkeitswert, der erste und der dritte Wert sind logische Formwerte.

In bezug auf die Vollständigkeit hatte also die Analyse des ursprünglichen Erfahrens zu viel und zu wenig gegeben. Sie hatte, als eine überflüssige Draufgabe, Werte, die nur eine reine Begründung vertragen, in empirischer Amalgamierung vorgeführt (die Apprehension und die Rekognition). Sie hatte, als ein Versäumnis, die transzendentale Charakteristik eines wichtigen Wertes unterlassen (des Wertes, der für die Reproduktion hätte stehen müssen). Da außerdem das ganze Verfahren von keinem sicheren Prinzip geleitet war, und sich durch das Unsystematische seiner Ergebnisse gar nicht recht in den Stil der reinen Vernunft hineinschickte, so änderte Kant in der zweiten Auflage seine Taktik. Er ging nun nicht mehr von den Formen aus, in die der Geist das unmittelbare Erleben ausprägt, sondern von den Formen, die die

Wissenschaft über dieses unmittelbare Erleben baut. Kant begann also seine Arbeit gewissermaßen zwei Stockwerke über der unmittelbar erfahrenen Wirklichkeit. Diese Taktik war geschickt, denn sie war arbeitsparend: die wissenschaftliche Praxis überhob Kant der Mühe einer aprioriischen Einteilung dieser Formen, indem sie die sinnliche Erfahrung der Mathematik, die verstandesmäßige der Logik zuwies. Diese Taktik war geschickt — aber sie war nicht unbedenklich. Die wissenschaftliche Praxis teilt das Erkenntnisgebiet nach ihren besonderen Zwecken ein, die keineswegs mit den Zwecken der Transzendentalphilosophie zusammenfallen. Ihre Einteilungen sind darum bei der allgemeinen Gliederung des Stoffes mit Vorsicht, bei der besonderen sogar mit Mißtrauen aufzunehmen.

Jedenfalls war diese wissenschaftliche Trennung und Abteilung des unmittelbaren Erlebens das Material, an dem Kant seine Ursprünglichkeitsanalyse von neuem versuchte. Diese lieferte ihm bekanntlich, für die transzendentale Ästhetik, die beiden Formen Raum und Zeit. Gegen diese Einteilung ist nichts wesentliches zu sagen. Dagegen ist es zu beklagen, daß Kant in der traditionellen Bearbeitung der Verstandesformen, in der landläufigen Logik eine „schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker" erblickte.[4] Dieser Irrtum Kants, die Logik für eine ebenso hoch entwickelte und unzweifelhafte Wissenschaft zu halten, wie die Mathematik, schränkte seine Bearbeitung der Verstandesformen auf die Lösung des Problemes ein: für diese Formen ein Einheitsmoment, eine Grundhandlung zu finden, „die alle übrigen enthält, und sich nur durch verschiedenartige Modifikationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen".[5] Kant hat das Urteil als diese Verstandeshandlung angesprochen. Diesem Verfahren liegt eine doppelte Willkürlichkeit zugrunde.

Erstens erhalten wir, statt der systematisch vollständigen, und einsichtig vollständigen Tafel der Urteile, eine historisch überkommene Sammlung von Verstandeshandlungen, deren Zusammenhang aus einem obersten Prinzip wir nicht im mindesten begreifen. Auch den Beweis für die Vollständigkeit seiner Aufzählung bleibt uns Kant schuldig. Hegel hatte darum wohl Recht, als er einwendete:

[4] IV 72. — [5] IV, S. 1 f.

Auch Kants Urteilstafel sei nur ein Aggregat, kein System. Der Ausdruck „Aggregat" ist durchaus am Platze; das sieht man schon daraus, wie Kant selbst den Vorgang beschreibt, durch den die Urteilstafel entstanden ist. „Ich bezog endlich diese Funktionen zu urteilen auf Objekte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urteile als objektiv gültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich außer Zweifel sein konnte, daß gerade nur diese, und ihrer nur soviel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Erkenntnis der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen können."[6]

Die eben besprochene Willkürlichkeit hat die historische Kritik genugsam gerügt. Nicht gerügt, weil nicht bemerkt, hat sie eine zweite Willkürlichkeit der hier zur Diskussion stehenden Gedanken. Weshalb werden denn unter allen verstandesmäßigen Handlungen nur die berücksichtigt, die eine essentielle Zurückführung auf das Urteil vertragen? Wir wollen ganz schweigen von den Wünschen, Befehlen ꝛc., die zum Beispiel nach Husserl echte objektivierende[7] Akte sind, und die man doch für gewöhnlich nicht in die Urteile einordnet. Von höchster Wichtigkeit aber ist, daß diese Theorie den Akt des Vorstellens, der doch so gut wie der Akt des Urteilens zum Verstande gehört, außer acht läßt. Da mithin das Merkmal des Verstandesmäßigen ein Merkmal ist, das dem Urteil keineswegs ausschließlich zukommt, so sieht man nicht ein, was den Vorzug des Urteils vor den übrigen Verstandeshandlungen begründen soll, zumal die innere logische Struktur des Urteiles zunächst im Dunkel bleibt. Diesem Übelstande hilft Kant ab durch eine eigene transzendentale Charakteristik des Urteils. Er findet, das Urteil sei nichts anderes „als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen". Das heißt: Die Urteile sind die Inbegriffe der objektivierenden Akte. Hiermit ist denn in der Tat eine phänomenologisch wohl charakterisierte Gruppe von Verstandeshandlungen ausgeschieden. — Es setzt die Möglichkeit dieser Ausscheidung, wie man leicht sehen kann, nichts geringeres voraus, als die ganze Lehre von der Objektivität. Da wiederum die Objektivität gerade durch die Ursprünglichkeitswerte der metaphysischen Deduktion begründet werden soll, so drehen wir

[6] IV 72. Die Sperrungen rühren von mir hier. — [7] Das Wort objektivierend ist hier in einem anderen Wortsinn, als dem von uns definitorisch festgelegten, gebraucht.

uns hier in einem verhängnisvollen Zirkel. Nehmen wir aber auch an, es sei irgendwie möglich, diesem Zirkel zu entgehen, so ist die ganze vorhandene Logik doch nicht auf dem, erst von Kant geschaffenen Urteilsbegriffe aufgebaut, daher sie denn, so wie sie ist, Kant gar nichts nutzen kann. Da aber jadannoch die Logik als der Inbegriff aller objektiven Geisteshandlungen muß angesprochen werden, so ist jedenfalls eine vollkommene Erneuerung des ganzen inhaltlichen Bestandes der vorhandenen Logik vonnöten.

Die Bearbeitung der metaphysischen Deduktion also ist unzulänglich in beiden Auflagen der Vernunftkritik. In der ersten Auflage, wo sie sich auf das vorwissenschaftliche Erfahren stützt, ist sie durch das Unsystematische ihrer Ergebnisse zu transzendentaler Verwertung ungeeignet; in der zweiten Auflage, wo sie mit dem wissenschaftlichen Erfahren rechnet, schieben sich ihr die fremdartigen Bearbeitungsprinzipien eben dieses Erfahrens unter, die ebenfalls das Zustandekommen brauchbarer Ergebnisse hindern. Es bleibt eine dritte Auskunft, die sich aus der hier gegebenen pointierenden Zusammenstellung der Fehler und Tugenden beider metaphysischen Deduktionen eigentlich von selbst ergibt. Sie besteht darin, transzendentale Bearbeitungsprinzipien auf vorwissenschaftliches Material anzuwenden.

2. Die Phänomenologie als Nachfolgerin der metaphysischen Deduktion.

a. Die Ursprünglichkeitsanalyse als das systematische Zwischenglied von Psychologie und Logik bei Kant und Husserl.

Man bemerkt leicht, daß zwischen einem Programm, wie dem eben gegebenen, und seiner Ausführung nicht weniger als eine ganze Wissenschaft liegt, eine Wissenschaft, die zu bezeichnen wäre als die Vorwissenschaft jeder Neubegründung der Logik. Erst heute, hundert Jahre nach Kant, hat Edmund Husserl den Versuch gemacht, diese Wissenschaft wirklich zu geben. Dabei hat er zunächst die Bezeichnung „metaphysische Deduktion" fallen lassen, durch die Kant seine Ansätze zu einer solchen Wissenschaft benannt hatte. Husserl hat vielmehr einen Ausdruck aufgegriffen, der durch Hegel weltberühmt geworden ist, den Ausdruck Phänomenologie. Über das, was Hegel unter Phänomenologie verstand, herrscht bekanntlich keinerlei Einstimmung. Für Husserl jedenfalls gehören phänomenologische Untersuchungen zunächst ins Gebiet der deskriptiven

Psychologie, denn ihre Aufgabe ist es, den aktuellen und ideellen Inhalt unserer ausdrücklichen Erlebnisse festzuhalten. Wir haben also bei Husserl dasselbe Ausgehen von der Psychologie, das wir bei Kants metaphysischer Deduktion feststellen konnten, und das Kant in außerordentliche Schwierigkeiten verwickelte.

Diesen Schwierigkeiten entgeht Husserl dadurch, daß er seine Phänomenologie nicht als eine Abzweigung der Psychologie als Wissenschaft auffaßt. Vielmehr hebt Husserl, ähnlich wie Kant in der ersten Auflage der Vernunftkritik, an von der vorwissenschaftlichen, also auch vorpsychologischen Erfahrung. Dieser Erfahrung haftet das Psychologische nicht als Wissenschaftsform, sondern nur als Gegebenheitsform an, daher denn eine, mit ihr sich bescheidende Analyse die Grenzen von Psychologie und Logik gar nicht verwischen kann. Offenbar ist es möglich, dies vorwissenschaftliche Erfahren in einer doppelten Absicht zu betrachten; erstens sofern daraus Psychologie, zweitens sofern daraus Logik werden mag. Husserl nennt Phänomenologie die Betrachtungsweise der unmittelbaren Erkenntniserlebnisse, die diese mit einziger Berücksichtigung dessen beschreibt, was sie für die Logik bedeuten.

b. Die systematische Aufgabe der Ursprünglichkeitsanalyse bei Kant und Husserl.

Husserls Phänomenologie befindet sich also systematisch in einer ähnlichen merkwürdigen Zwischenstellung zwischen Psychologie und Logik, wie Kants metaphysische Deduktion. Natürlich liegt trotz alledem zwischen den primitiven Mitteln der metaphysischen Deduktion und den hochentwickelten Methoden der Husserlschen Phänomenologie eine ganze Welt von Unterschieden. Ähnliches wie über die systematische Zwischenstellung, läßt sich über die systematischen Aufgaben beider Methoden sagen; auch hier treffen wir, bei gleich gerichteten Tendenzen, gleich große Wertunterschiede der Ausführungen. Man kann es als den letzten Zweck der Husserlschen phänomenologischen Analyse bezeichnen: die Mannigfaltigkeit der Ausdrücke, in denen unser vorwissenschaftliches Erleben Gestalt gewinnt, so umzuordnen, daß sie auf gewisse Bedeutungsunterschiede[8] als letzte Ursprünglichkeiten hinweisen, und dadurch aus einem Aggregat zu einer wohlgeordneten Mannigfaltigkeit werden.

Diese Bestimmung darf aber nicht auf den Zweck der Kantischen

[8] Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 14.

metaphysischen Deduktion übertragen werden, denn Kant schafft keine Klarheit darüber, wo denn eigentlich jene Ursprünglichkeiten zu suchen sind. Die erste Auflage der Kritik spricht von „subjektiven Quellen“[9]; man wird daher mit dem Verdachte nicht fehl gehen, daß Kant diese Ursprünglichkeiten zunächst nur im Sinne eines anthropologisch-psychologischen Angeborenseins hat aufstellen wollen. Diesen Verdacht bestätigt die auf Seite 90 angezogene Stelle. Die zweite Auflage der Kritik geht nicht von Vermögen, sondern von *Handlungen*, von Verbindungstaten des Geistes aus. Diese neue Ursprünglichkeit kann auf eine doppelte Weise verstanden werden. Es kann erstens die *Handlung*, zweitens die *Verbindung* eine ursprüngliche sein. Beides fällt deshalb nicht zusammen, weil die gleiche Handlung verschiedene Verbindungen zu erzeugen vermag, die gleiche Verbindung durch verschiedene Handlungen zustande kommen kann. Kant schreibt die Ursprünglichkeit den *Handlungen* zu, denn „Verbindung liegt nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt werden“.[10] Husserl dagegen entdeckt die Ursprünglichkeiten in den gegebenen *Verbindungen* und scheidet dadurch die systematische Aufgabe seiner Phänomenologie auf das deutlichste von der systematischen Aufgabe der metaphysischen Deduktion Kants.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß der Vorteil — beiden Bearbeitungen der Kritik gegenüber — auf Seiten Husserls liegt. Von den höchst problematischen und psychologisch zu mißdeutenden Konstruktionen der ersten Auflage, die das Problem der Vermittlung zwischen reinem Ich und handelndem Ich mit sich bringt, wie: der Einheit der Apperzeption, dem inneren Sinn, dem Bewußtsein überhaupt, wollen wir ganz schweigen. Die zweite Auflage scheint auf den ersten Blick besser daran zu sein, aber dies ist gleichwohl nicht der Fall. Die Unterschiebung ursprünglicher Verbindungs*akte* für ursprüngliche Verbindungs*inhalte*, wie sie die Auflage von 1787 vollzieht, muß nach Kantischen Voraussetzungen mit den Akten auch ihren Träger, die Ichform in irgendwelcher Gestalt einführen. Den Ichbegriff aber hatten wir in der Einleitung aus den Objektivitätsbedingungen verwiesen, da er gar nichts für die Objektivität, und also auch nichts für die metaphysische Deduktion leistet.

[9] A 97. — [10] B 134.

Die Methode bleibt, was sie ist, der Ursprünglichkeitswert bleibt, was er ist, ob nun die einzelnen Elemente, die sie auszeichnen, sich noch in einem Ichbewußtsein oder Gattungsbewußtsein wiederfinden, oder nicht.

Die gegebenen Andeutungen aber beweisen, welch eine ungeheuere Expansionskraft in der von Kant so stiefmütterlich behandelten metaphysischen Deduktion ruht. Es ist nicht unsere Absicht, die wissenschaftlichen Leistungen der zur Phänomenologie erwachsenen Ursprünglichkeitsanalyse weiter zu verfolgen. Die Phänomenologie als praktische Disziplin umspannt eine fast beunruhigende Fülle von Einzeluntersuchungen, die mit dem Objektivitätsproblem selbst entweder in gar keinem, oder nur in einem indirekten Zusammenhange stehen. Wir verzeichnen darum nur die Phänomenologie als die moderne wissenschaftliche Form der metaphysischen Deduktion, und verweisen für ihren Inhalt, wie für ihre Methodik, auf das schon oft genannte Werk Husserls.

Wichtig dagegen für die verwandtschaftlichen systematischen Beziehungen von Phänomenologie und metaphysischer Deduktion ist es, daß beide in dem allgemeinen Plane der Lehrgebäude, von denen sie ein Stück sind, den gleichen geometrischen Ort inne haben. Mit der Betrachtung dieser beiden gemeinsamen, und über beide hinausweisenden Eigentümlichkeit, schließen wir jetzt unsere Anmerkungen über die metaphysische Deduktion. Die Ergebnisse der metaphysischen Deduktion, so hatten wir gesehen, sind dadurch *gekennzeichnet*, daß sie letzte Formbestandteile unseres Denkens sind, aber erst dadurch *bedeutsam*, daß sie, außer am Ursprünglichkeitswert, auch noch an einer ganz andersartigen Wertreihe teilnehmen. Dasselbe gilt für die letzten phänomenologischen Typen und Unterschiede, vor denen Husserls Phänomenologie halt macht. Trotz bedeutender Unterschiede, die auch hier zwischen Kant und Husserl walten, ist die formale Gleichheit der Taktik unverkennbar, durch die beide Denker ihre erkenntniskritischen Methoden einander zuordnen. Da hier, durch die Grundverschiedenheit der beiderseitigen Ausgangspunkte, zwei unabhängige Lösungen mit sehr ähnlichem Resultat vorliegen, so ist die Wahrscheinlichkeit dafür, daß sich das gewonnene Ergebnis dem definitiven annähere, ziemlich groß. Die Unterschiede freilich sind immer noch bedeutend genug. Die Wertreihe, in die die Kantischen Ursprünglichkeiten

eingestellt werden, ist, wie wir im zweiten Teil unseres Buches auseinander gesetzt haben, die transzendentale Deduktion mit ihrer syllogistischen Erklärungseinheit. Das Gebäude dagegen, das auf den Husserlschen Ursprünglichkeiten, als auf seinen Grundsteinen ruht, hat eine vollkommen andere Architektonik. Hier ist ein kurzer Aufriß seines Bauplanes. Nach Husserl zeigen die letzten Typen, die die Phänomenologie zutage fördert, Wahlverwandtschaften, und schließen sich auf Grund dieser zu höheren Gebilden zusammen, die von einer ganz bestimmten inneren Form beherrscht werden. Es ist offenbar möglich, statt des Bestandes an Einzelmerkmalen, der den inhaltlichen Befund einer Gruppe ausmacht, vielmehr jene Form zu setzen, die aus der Gruppe ein zusammenhaltendes Ganzes macht. Jetzt tritt nicht mehr das Materiale, sondern das Formale der Gruppen in gegenseitige Beziehung. Denkt man sich nun die systembildenden Abstraktionsmethoden der Wissenschaft auf diese Formen angewendet, so sieht man hinaus auf eine Theorie dieser reinen Formen als auf das letzte Ziel der Erkenntniskritik. Der höchste Punkt aller Wissenschaftslehre ist nicht mehr, wie bei Kant, eine Einheit der Apperzeption, sondern eine allumfassende Wissenschaft von Theorie überhaupt. Diese letzte Wissenschaft, für die Husserl den Ausdruck reine Mannigfaltigkeitslehre annimmt, konstruiert die einzelnen möglichen Theorienformen dadurch, daß sie die eine in die andere durch passende Variation ihrer Grundfaktoren überführt. „Es wird, wenn auch nicht überhaupt, so doch für Theorienformen bestimmt definierter Gattungen, allgemeine Sätze geben, welche in dem abgesteckten Umfange die gesetzmäßige Auseinanderentwicklung, Verknüpfung und Umwandlung der Formen beherrschen.“[11] Das Ziel dieser Gedanken, die mit völlig unscheinbaren grammatischen und logischen Berichtigungen anheben, ist also schließlich eine so umfassende Einheit alles Wissens, daß einem daneben selbst das Kantische „System aller Gemütskräfte“ als ein recht bescheidener Einheitsbegriff vorkommt. Die nähere Erklärung dieser Gedanken gehört nicht mehr in eine Kritik der metaphysischen, sondern in eine Erweiterung der transzendentalen Deduktion.

II. Die Neugestaltung der transzendentalen Deduktion.

Im zweiten Teil dieser Arbeit hatten wir gesagt, unter transzendentaler Deduktion verstehe Kant eine gewisse Verfahrungsweise

[11] Husserl, Logische Untersuchungen, Band I, S. 247.

des Geistes, welche die tatsächlich von der Erscheinungswelt geltenden Sätze dadurch zu rechtmäßig geltenden macht, daß sie sie in einen einheitlichen Erklärungszusammenhang einstellt. Sehe ich recht, so ist dies Programm im verflossenen Jahrhundert nach zwei verschiedenen Richtungen hin erweitert und erläutert worden. Erstens hat man den Umfang des einheitlichen Erklärungszusammenhanges vergrößern und damit der Objektivität ein ausgedehnteres Reich geben wollen, als es ihr Kant hinterlassen hatte. Zweitens ist es gelungen, die Formulierung der transzendentalen Deduktion zu verbessern, wodurch sie elastischer und widerstandsfähiger geworden ist, als sie bei Kant gewesen war. Wir stellen die Besprechung der zuerst genannten Neuerung voran.

1. Die Erweiterung der transzendentalen Deduktion.

Das Unternehmen, der transzendentalen Deduktion neue Wirkungsgebiete zu erschließen, können wir verständlich machen, wenn wir auf vertraute Gedanken zurückgreifen dürfen. In der Einleitung zu dieser Arbeit hatten wir das Recht, die Bedingungen und das System der Objektivität begrifflich voneinander zu trennen, auf die diskursive Natur unseres Verstandes begründet, durch die er alles Wirkliche nur als ein Gewordenes begreifen kann. Erläutern wir uns durch diesen Gedanken das Verhältnis der transzendentalen Deduktion zum System der Objektivität, an das wir sie immer gebunden erblicken, so müssen wir im System zwar den einzigen uns bekannten Ausdruck des letzten Wesens der transzendentalen Deduktion sehen, aber doch nur einen Ausdruck. Diese Anwendung der Kategorie der Möglichkeit auf das rein Logische setzt dem Verständnis erhebliche Schwierigkeiten entgegen; wir haben sie aber bereits auf S. 103 erläutert an einer nicht logischen Wirkungsweise der Deduktion, die gewissermaßen im Leeren zu arbeiten scheint. Es kann also nichts widersinniges darin liegen, wenn wir uns einen Zustand des Geistes denken, wo dieser die transzendentale Deduktion ganz an und für sich, ohne daß sie an ein bestimmtes Material gebunden wäre, wie ein Werkzeug in Händen hält, und wo er die Tauglichkeit dieses Werkzeuges an verschiedenen wissenschaftlichen Materien erprobt. Das Experiment wird dann lehren, welche Materien der Wirkungsweise der transzendentalen Deduktion einen Angriffspunkt bieten, und somit einen Teil des ihr ideal an-

gehörigen Arbeitsfeldes bilden, und welche nicht. Dieses Experiment, zu dem wir nun schreiten, setzt nur gewisse Gedanken unseres zweiten Teiles fort. Bereits dort hatten wir uns bestrebt, in der erkenntnistheoretischen Erscheinungsform der transzendentalen Deduktion nur den besonderen Ausdruck einer allgemeinen Verhaltungsweise des Geistes zur gegebenen Wirklichkeit nachzuweisen. Aus diesem Grunde machten wir auf die herrschende Stellung des Deduktionsprinzips im Ästhetischen aufmerksam, und aus diesem Grunde betonten wir die sich anpassende Geschmeidigkeit des Prinzips im Intellektuellen.

Das Recht, die transzendentale Deduktion in verschiedenen Beleuchtungen zu zeigen, hatten wir auf eigene Aussprüche Kants begründet. Wenn wir nunmehr von diesem Recht einen noch weitergehenden Gebrauch machen, so möge abermals eine Stelle aus Kant beweisen, daß wir nur historisch, nicht sachlich über ihn hinausgehen. Kant sagt ausdrücklich: „daß die Kategorie für sich von den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, nicht abhängig ist, sondern auch andere für uns gar nicht denkbare Formen zur Unterlage haben mag, wenn diese nur das Subjektive betreffen, was a priori vor aller Erkenntnis vorhergeht, und synthetische Urteile a priori möglich macht".[12] Dieser Stelle gehen wir nach. Wir wollen mit der Deduktion experimentieren, und sie zunächst von ihrer intellektuellen Grundlage überhaupt, dann nur von der besonderen intellektuellen Grundlage abspalten, auf der sie in der Vernunftkritik ruht.

a. Die Deduktion außerhalb der Intellektualität überhaupt.

Für den Versuch, die Deduktion auf ein nichtintellektuelles Material anzuwenden, verwerten wir den Begriff des Subjektiven, den die eben zitierte Stelle bringt. Ein früher (S. 137) angezogener Ausspruch Kants hatte das Subjektive der Vorstellung zur Basis der drei großen Kritiken Kants gemacht. Die eben wiedergegebene Kantstelle erlaubt es, „die Kategorie", das heißt aber in dieser Abstraktion: die transzendentale Deduktion, den verschiedensten Phasen dieses Subjektiven aufzupassen. Hieraus folgt, daß die Deduktion nicht nur in der Erkenntniskritik, sondern auch

[12] VIII 533.

in der Ästhetik und der Ethik, z. B. jedenfalls bis zu einem gewissen Grade realisiert werden kann.

Für die Ästhetik begnüge ich mich mit den Andeutungen des zweiten Teiles, deren Ausführung ich mir für eine spätere Gelegenheit aufhebe. Hier ist nur das Ergebnis dieser skizzenhaften Gedanken festzuhalten, das ich dahin aussprechen möchte: Der ästhetische Einheitswert ist zwar an allen Gegenständen, die Objekte ästhetischen Wohlgefallens werden können, realisiert, kann aber von keinem Gegenstand abgelöst werden als ein Prinzip, das gesonderter Darstellung fähig ist.

Auch für die Ethik kann ich hier, als in einer erkenntniskritischen Arbeit, nur ungefähr die Richtung angeben, in der die Probleme liegen. Das Kriterium des Wertes oder Unwertes unserer Handlungen ist für Kant, ob sie sich in ein System einstellen lassen, oder nicht. Offenbar hat also die transzendentale Deduktion ebenso im Ethischen Macht, wie sie im Ästhetischen und Erkenntniskritischen herrscht. In allen drei Fällen sind Herrschaft und Macht gleichmäßig dadurch erkauft, daß die Deduktion über den materialen Inhalt dessen, was ihr untersteht, nicht die geringste Bestimmung treffen darf. Durch die Aufgebung dieses Rechts sind in der theoretischen transzendentalen Deduktion neben der Geometrie Euklids die unendlich vielen Geometrien Riemanns denkbar; in der praktischen Anwendung der transzendentalen Deduktion neben dem Kantischen System der Freiheit unendlich viele andere Systeme möglich. Wie deshalb im Theoretischen es ein Wahlprinzip geben muß, das unter den unzähligen Systemen, die alle der transzendentalen Deduktion genügen, eins bevorzugt, so muß auch die Ethik über ein Prinzip verfügen, das aus der formalen Gleichwertigkeit all ihrer Systeme eines als das System auszeichnet. Diese beiden Prinzipien der Moral hat Medicus gelegentlich das subjektive und das objektive Moralprinzip genannt. Ich finde die Ausdrücke subjektiv und objektiv nicht recht passend; statt ihrer würde ich, wenn das hier obwaltende Verhältnis doch einmal unter populäre und nur ungenau entsprechende Gegensatztypen gebracht werden soll, noch lieber formales und materiales Moralprinzip sagen. Ein materiales Moralprinzip gibt es bekanntlich nicht.

Dieser Ausfall geht auf keine Versäumnisse des menschlichen Forschens zurück, auch dürfte er kaum aus der Unzulänglichkeit

des menschlichen Intellektes sich erklären lassen; er liegt vielmehr tief in den Sachen selbst begründet. Es gibt projektierte Allgemeingültigkeiten, die zwar das Gelten realisieren, aber nicht in der Form der Allgemeinheit. Diese merkwürdigen logischen Verhältnisse bringen das zum Ausdruck, was wir vorhin mit der Phrase sagen wollten: unter gewissen Bedingungen arbeite die Deduktion gewissermaßen im Leeren. Wir haben es auf einen Augenblick vergessen, daß die Sonderung von System und transzendentaler Deduktion nie eine reale werden mag, sondern immer nur zu Erkenntniszwecken unterstellt werden darf. Wir können nicht als logische Chemiker die Deduktion aus ihrer Verbindung mit dem System befreien, und die solchermaßen rein dargestellte eine Verbindung mit anderen, wahlverwandten Materien eingehen lassen. Die Deduktion ist nur verwirklicht, und kann nur verwirklicht sein, an einem Material mit permutierbaren Teilen, dergleichen ihr die mögliche Erfahrung darbietet. Die Pflichtinhalte der Ethik hingegen betreffen jederzeit ein Individuum, und sind insofern schon ihrem definitorischen Wesen nach unpermutierbar. Da wir nicht einsehen können, daß unpermutierbare Teile direkt durch die transzendentale Deduktion zu vereinigen seien, so folgt, daß es für uns eine Ethik als objektive Wissenschaft nicht geben kann.

b. Die Deduktion außerhalb der theoretisch-generalisierenden Intellektualität.

Die eben gegebenen Andeutungen, wie man die Deduktion außerhalb des Theoretischen verwenden könne, bleiben mit Absicht Andeutungen, denn ihr Gegenstand gehört nur uneigentlich zum Thema. Durchaus in die selbstgewählten Schranken dagegen fallen die Betrachtungen, denen wir uns nunmehr zuwenden. Wir kündeten schon an, daß sie von der Deduktion rein im Intellektuellen, nur außerhalb der Kantischen Erfahrungsgrundlage handeln.

Im zweiten Teile dieses Buches hatten wir die Möglichkeit, die Deduktion von ihrer Basis abzutrennen, durch ein bestimmtes Bild versinnlicht. Wir ließen diese Basis gewissermaßen Änderungen ihres Aggregatzustandes durchmachen, und sie bald abstrakter, bald konkreter werden, als wir sie bei Kant vorfanden. Nützliche Veranschaulichungsmittel dieses Vorganges waren uns dabei die Metageometrien. Diese bewährte Hülfe mathematischer Spekulationen wollen wir auch hier nicht verschmähen, wo es sich

darum handelt, die Deduktion allen ihren Nutzanwendungen wenigstens begrifflich gegenüberzustellen. Wir verwenden dabei eine begriffliche Trennung, die Cantor in seinen „Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre" durchgeführt hat. Cantor unterscheidet zwischen dem inneren Wahrheitswert eines einheitlichen mathematischen Erklärungszusammenhanges und demselben Wert, dafern er in irgendeine konkrete wissenschaftliche Erscheinungsform investiert ist; den ersten Wahrheitswert nennt er die intrasubjektive, den zweiten die transiente Realität. Die intrasubjektive Realität ist, mit passender Verallgemeinerung, Kants transzendentale Deduktion in ihrem Ansichsein, d. i. die Deduktion allein in ihrer Formbestimmtheit gänzlich unabhängig von jeder Realisierung. Cantor zieht es vor, die Definition dieses Gedankens an die Definition anzulehnen, die Spinoza seinen adäquaten Ideen, seiner dritten Erkenntnisgattung gibt: Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet.[13]

Übrigens kann man auch auf diesem Umwege leicht den Anschluß an die Terminologie der kritischen Philosophie finden. Kant nennt an anderen Stellen den hier gemeinten Wert den internen Wahrheitswert des Begriffes, z. B. in der lateinischen Phrase „ad internam possibilitatem notionis pertinentia". Transzendentale Deduktion, intrasubjektive Realität, interna possibilitas sind also Wechselbegriffe. Die transiente Realität ist die Bewährung der intrasubjektiven Wahrheiten in der äußeren Welt, und deckt sich, soweit sie nur Bewährung, das heißt Erfüllung ist, genau mit der möglichen Erfahrung, soweit sie Bewährung auch der spezifischen Eigentümlichkeiten der transzendentalen Deduktion ist, sogar mit dem System der Objektivität. Cantor denkt sich den Zusammenhang von intrasubjektiv und transient derart, „daß diese beiden Arten der Realität stets sich zusammenfinden in dem Sinne, daß ein in der ersteren Hinsicht als existent zu bezeichnender Begriff immer in gewissen, sogar unendlich vielen Beziehungen auch eine transiente Realität besitzt".[14] Hierdurch macht Cantor die mögliche

[13] Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. Von Dr. Georg Cantor. Leipzig, Commissionsverlag von B. G. Teubner 1883. S. 45. — [14] Cantor ebenda S. 18 f.

Erfahrung zu einer Funktion des Intrasubjektiven, steht also ungefähr auf dem Standpunkte Kants. Terminologisch sind die Ausdrücke intrasubjektive und transiente Realität übrigens nicht allzuglücklich. Erstens ist die „Realität", das heißt, das existentiale Vorhandensein, wie wir im ersten Teil dieses Buches zeigen konnten, ein unwesentliches Moment. Zweitens kommt es nicht auf die psychologische Eigentümlichkeit an, daß die intrasubjektiven Wahrheiten nur als Ideen im Subjekt existieren, sondern darauf, daß diese Wahrheiten, zwar vor der Hand nur dem Wahrheitswert des einheitlichen Erklärungszusammenhanges gehorchen — von dem Vorzeichen der Existenz ihrem definitorischen Wesen nach also frei sind — und dennoch immer ein Gegenbild in der äußeren existentialen Erfahrung finden.

Übrigens würde es die Mühe lohnen, einmal die Motive dafür klarzulegen, weshalb man solche nicht über sich hinausfragenden selbstgenügsamen Gebilde mit einer so hartnäckigen Vorliebe „subjektiv" nennt. An das empirische Subjekt, das abhängigste und bestandloseste Wesen dieser bestandlosen Welt können diese beruhigten Gestalten doch wirklich nicht erinnern. Liegt der Grund wohl darin, daß man unter „Subjekt" immer „Individuum" versteht, und dem Subjekt stillschweigend die Unteilbarkeit beilegt, die das Individuum hat? Wie dem auch sei — die Beantwortung der Frage gehört nicht hierher. Es lohnt nur, noch darauf hinzuweisen, daß zwei so grundverschiedenen Denkern, wie Medicus und Cantor, auf zwei so grundverschiedenen Gebieten, wie Ethik und Mathematik, sich das gleiche Wort für ein formal gleiches Verhältnis angeboten hat.

Für Cantor hat die hineinspielende und doch nicht hierhergehörige psychologische Realität einen systematischen Schaden im Gefolge. Er muß, wegen der Schleife über das psychologische Denken, die Verwandlungsmöglichkeit intrasubjektiver in transiente Wahrheiten der Metaphysik zuweisen, was nicht statthaben könnte, wenn man für intrasubjektiv und transient die rein logischen Prinzipien einsetzen würde, die sie tragen.

Ich darf wohl nunmehr voraussetzen, daß über das Recht, die transzendentale Deduktion zu Erkenntniszwecken vom System abzuspalten, genügende Klarheit geschafft ist. Darum gehe ich dazu über, die transzendentale Deduktion von dem Material der gene-

ralisierenden Begriffsbildung zu trennen, an das sie in der Kritik der reinen Vernunft gebunden ist, und sie mit anderen logischen Werten zu verbinden.

Es ist vorauszusehen, daß das schließliche Ergebnis dieser Bemühungen in gewisser Hinsicht immer imaginär bleiben wird. Es ist aber die reelle Resultatlosigkeit all der logischen Bestrebungen, deren Ergebnisse in eine Dimension hinausfallen, die beim Ansatze nicht in Rechnung gestellt war, kein Grund gegen ihr logisches Recht. Man stößt auf sie, ebenso wie auf das mathematisch Imaginäre, im Zusammenhange wohlbegründeter Überlegungen. — Soweit ich sehen kann, läßt sich kein aprioriischer Grund finden, der die Anwendung der transzendentalen Deduktion auf das theoretisch-universalistische Material einschränkt. Dennoch aber rät von weitergehenden Unternehmungen ab der früher erwähnte mißglückte Versuch, die ethischen Werturteile in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Dieser Versuch gab uns eine Ethik nur als „projektierte Wissenschaft" im Kantischen Sinne, das heißt, als eine Wissenschaft, die immer nur aufgegeben, nie gegeben ist. Die noetische Ursache dieses Ergebnisses ist nicht etwa die praktische Natur der ethischen Inhalte. Sie liegt vielmehr in der Unpermutierbarkeit, die eine jede praktische Handlung notwendig hat, dafern sie einem Individuum wesentlich zugerechnet werden soll. Es sind also erkenntnismäßige Hindernisse, die uns hier den Weg verlegt haben. Den Charakter der Unpermutierbarkeit aber teilen die ethischen Inhalte mit gewissen Gattungen theoretischer Inhalte. (Das Wort theoretisch ist hier nur durch seinen Gegensatz zu praktisch bestimmt.) Verliert die Ethik ob der Unpermutierbarkeit ihrer Inhalte die Objektivität, so können auch die theoretischen Wissenschaften mit unpermutierbaren Teilen nicht objektiv sein. Die theoretischen Wissenschaften mit unpermutierbaren Teilen sind zunächst die Wissenschaften mit individualisierender Begriffsbildung; also sind vor allem einmal diese Wissenschaften von der Objektivität ausgeschlossen.

Dies ist eine Folgerung, die analytisch aus unserer Definition der Objektivität fließt, und um die sich kein weiterer Streit erheben kann. Schwieriger ist es einzusehen, warum ganze Klassen von Wissenschaften mit permutierbaren Teilen dennoch der transzendentalen Deduktion keine adäquate Ausprägung geben, und Streit

wird sich erheben deshalb, weil wir all diesen Klassen die Objektivität abgesprochen haben. Es ist nun zweierlei möglich: entweder die Permutabilität ist kein notwendiger Bestandteil der Objektivität, oder die hier gemeinte Permutabilität ist trügerisch. Gegen den ersten Teil der Alternative zeugt alles bisher festgestellte; für den zweiten Teil dagegen spricht der Umstand, daß bei all den gemeinten Wissenschaften die Permutabilität gewonnen ist durch das Hülfsmittel der *subjektiven* Allgemeinheit. Diese gibt keine absolute Permutabilität, die ihr Maß in sich selbst trägt, sondern nur eine relative, deren Maß der Mensch ist. Die Permutabilität der Teile ist hier im Grunde nur eine Erlaubnis für die menschliche Aufmerksamkeit, gewisse Begriffsinhalte als unwesentlich zu vernachlässigen. Eine solche Permutabilität aber ist trügerisch, denn sie ist nicht logisch, sondern psychologisch.

Nunmehr fragt es sich, ob diese psychologische Nutzanwendung wirklich die logische Bedeutung der transzendentalen Deduktion für die Wissenschaften von generalisierender, aber nicht objektivierender Begriffsbildung und für die Wissenschaften von individualisierender Begriffsbildung erschöpft. Vor einer direkten Bejahung dieser Frage warnt uns *sachlich* der Umstand, daß in beiden Wissenschaften doch fraglos ebenso fest umschriebene, wenngleich nur prätendierte Erklärungseinheiten vorliegen, wie in den objektiven Wissenschaften; *persönlich* die früher gemachte Anmerkung, der Wahrheitswert der Deduktion sei vollkommen farblos, und könne sowohl ein Abstraktum, wie ein Konkretum einen. Vor einer direkten Verneinung der Frage warnt uns alles in diesem Abschnitte festgestellte. Da die kontradiktorische Natur der gegebenen Bestimmungen jeden Kompromiß ausschließt, und Bejahung wie Verneinung eines Gliedes der Alternative gleich untunlich sind, so bleibt uns nur übrig, die Wahl zwischen beiden Fällen zu einer Vereinigung beider Fälle in einer höheren Ansicht zu machen. Hierzu aber reicht das vorhandene Begriffsmaterial nicht aus; wir müssen uns daher nach neuen gedanklichen Hülfsmitteln umsehen, die diese Abspaltung der Deduktion von ihrer Grundlage zu größerer Klarheit, als der bisher gewonnenen bringen.

Diesem Zwecke machen wir eine wichtige kantische Unterscheidung dienstbar, und trennen *konstitutive* und *regulative* Anwendungen der transzendentalen Deduktion. Eine konstitutive An-

wendung liegt da vor, wo der Umfang dessen, was die Deduktion einen soll, nicht nur ideell bestimmt ist, sondern auch in einer Erfahrung dargestellt werden kann. Eine regulative Anwendung liegt da vor, wo zwar die Menge dessen, was in den einheitlichen Erklärungszusammenhang hineingehört, ideell ebenso fest bestimmt ist, dennoch aber nicht in einer möglichen Erfahrung dargestellt werden kann. Leite ich aus der Formel des Kreises seine sämtlichen Eigenschaften ab, so wende ich das Deduktionsprinzip konstitutiv an; suche ich den Anteil Bismarcks an der Erschaffung des deutschen Reiches zu bestimmen, so wende ich das Deduktionsprinzip regulativ an. Die Verschiedenartigkeit des Erkenntnisgebrauchs in beiden Fällen hat ihren Grund nicht in der beliebten „Organisation unseres Intellektes", sondern in rein deskriptiven Verhältnissen, nämlich darin, daß die Deduktion im ersten Fall durch Definitionen zum Ziel gehen kann, während sie im zweiten Fall den Umweg über Realitäten nehmen muß. Eine Analogie mag dies verdeutlichen. Maxwell hat, um die Lösbarkeit gewisser Probleme zu veranschaulichen, in die Physik die Fiktion eines Dämons eingeführt, der, mit unendlich scharfen Sinnen ausgestattet, auf dem Grunde aller komplizierten, mechanisch unerklärten Phänomene, einfache Phänomene sieht, die den bekannten Gesetzen gehorchen. Nach Analogie dieses naturwissenschaftlichen Dämons kann ich mir einen geschichtlichen Dämon denken. Diesem Dämon gebe ich das genaueste Wissen um alles, was wirklich geschehen ist, ich gebe ihm eine unfehlbare Erkenntnis und Wertung der Motive aller in Frage kommenden Personen, und schließlich eine vollkommene Darstellungsgabe in einer eigens für ihn erfundenen individualisierenden Begriffssprache, die allen seinen Intentionen auf das vollkommenste gehorcht. Von diesem Dämon darf ich mit Fug eine vollkommen genaue Darstellung des Bismarckschen Werkes z. B. erwarten. Trotzdem müßten wir der so entstandenen wissenschaftlichen Leistung die Objektivität absprechen. Wir würden hier zwar dasselbe, wie bei der vollständigen Ableitung der Kreissätze, oder bei der Naturansicht des Maxwellschen Dämons haben. Wir würden erstens alles in einem einheitlichen Erklärungszusammenhang erblicken, denn hierfür würde uns die richtige Beziehung alles Vorgetragenen auf das Resultat: die Erschaffung des deutschen Reiches stehen; wir würden zweitens überzeugt sein von der Vollständigkeit und

Genauigkeit alles zu diesem Zusammenhange gehörigen, denn dies würden uns die Tugenden des Dämons verbürgen. Dennoch würde etwas anders sein, als im Fall der naturwissenschaftlichen Gewißheit. Wir würden die Garantie dafür, daß die Wertbeziehungen stimmten und dafür, daß das Material vollständig sei, immer nur auf Grund eines anderweitigen Wissens, nicht auf Grund des Wissens haben, das die tatsächlich ausgesprochenen Dinge uns vermitteln könnten. L'historien vaut l'histoire. Stellt man mich in den Zusammenhang der Kreissätze hinein, so kann ich von jedem beliebigen Punkt aus den ganzen Zusammenhang entwickeln, ohne irgend woher neue Daten aufzunehmen. Führt man mich vor das Weltbild des Maxwellschen Dämons, so erblicke ich ein System von Differentialgleichungen höherer Ordnung, die sich nach rein immanenten Gesetzen in Differentialgleichungen niederer Ordnung auflösen. In den naturwissenschaftlichen Erklärungen (im eigentlichsten Sinne) werden Zeit und Raum zu Funktionen des Logischen; trete ich in sie an einer beliebigen Stelle hinein, so kann ich von hier aus Vergangenheit und Zukunft gleichmäßig überblicken. Stellt man mich in den historischen Zusammenhang hinein, wie ihn der geschichtliche Dämon geschaffen hat, so kann ich von dem Punkte aus, auf den ich gerade gestellt werde, durch keinerlei Mittel weder die Vergangenheit wieder lebendig machen, noch die Zukunft voraussehen. Der Grund hierfür ist dieser, daß die transzendentale Deduktion im konstitutiven Gebrauche sich durch Begriffe hindurch fortsetzt, wohingegen sie im regulativen Gebrauche ihre Einheit nur zustande bringt durch eine nicht begriffliche Beziehung der zu vereinigenden Dinge auf ein Ziel der Vereinigung, das gewissermaßen gar keine begrifflich heranziehende Kraft hat. Kann die erste Art des Zusammenlaufens der Begriffe durch das Bild der Pyramide erläutert werden, deren gestaltlose und ausdehnungslose Spitze dennoch das Gesetz und die Krönung des Ganzen ist, so gleicht die zweite Art der Zusammenfassung der überzeugenden und musterhaften Motivierung einer Fabel, oder einer Handlung, wie sie ein großer Dramatiker gibt, einer Motivierung, in der man keinen Zug hinwegnehmen oder streichen kann, ohne das Resultat unmöglich zu machen. — Hiermit schließen wir unser Urteil über die Versuche ab, der transzendentalen Deduktion ein größeres Herrschaftsgebiet zu geben, als ihr Kant es zugewiesen hatte. Wir

sagen: eine solche Erweiterung ist allerdings wohl möglich, aber nur um den Preis, daß die transzendentale Deduktion sich aus einem konstitutiven in einen regulativen Wert verwandelt.

2. Die Veränderungen in der Formulierung der transzendentalen Deduktion.

Wir führen die neuen Darstellungen der logischen Potenz, die in der transzendentalen Deduktion steckt, ein durch eine Erinnerung daran, daß die kantische Formulierung in zwei verschiedenen Gestalten auftritt, die beide unentbehrliche Bestandteile der Deduktion enthalten, ohne daß doch eine dritte Formulierung diese vereinzelten Ausführungen zu einem Gesamtbilde vereinigte. Bekanntlich sind die Versuche, in den beiden verschiedenen Bearbeitungen der transzendentalen Deduktion nur verschieden stilisierte Beschreibungen des gleichen logischen Tatbestandes zu sehen, alle mehr oder weniger verunglückt. Einem Versuche hingegen, die beiden Bearbeitungen der transzendentalen Deduktion als verschiedene Bestandteile oder Seiten einer einigen Sache darzustellen, stehen wenigstens, da er hier zum ersten Male unternommen wird, keine Beispiele früheren Mißlingens im Wege.

In der ersten Auflage der Vernunftkritik dachte sich Kant, wie wir sahen, die transzendentale Deduktion nicht als systematische Einheit, sondern als Einheit des Bewußtseins. In den Gedankenkreis der ersten Auflage gehört ferner das Unternehmen, die Transzendentalphilosophie nicht auf die Wissenschaft, sondern auf gewisse Grundhandlungen des Menschengeistes, wie Apprehension, Reproduktion, Rekognition, und auf eine teleologische Einheit dieser Handlungen aufzubauen. Diesen ziemlich vage verbleibenden Begriffen gegenüber bringt die zweite Auflage den Fortschritt und die Beschränkung, die alle Präzisierung kennzeichnen. Die zweite Auflage geht nicht mehr von Grundhandlungen, sondern von Grundsätzen, das heißt aber, von Tatsachen der Wissenschaft aus, und klärt dadurch die Problemstellung in außerordentlicher Weise. Dem Fortschritt fallen zum Opfer die unendlich weitreichenden, und auch uns noch unübersehbaren Ahnungen der ersten Auflage. Gesetzt nämlich, der erste Wurf Kants sei geglückt, gesetzt, es sei ihm gelungen, nicht die Grundhandlungen des Menschengeistes, wohl aber das, was mit diesen Grundhandlungen eigentlich gemeint ist: die

Potenzen zu aller Wissenschaft in einer systematischen Einheit vorstellig zu machen, so hätte er ja etwas viel wertvolleres errungen, als alle Wissenschaft, nämlich die Möglichkeit aller Wissenschaft. Es mag darum der Anschluß an die Wissenschaft Newtons, den die zweite Auflage herstellt, vollkommen in Ordnung sein, es mag in unseren Tagen Cohens starke Betonung dieses begrifflichen Zusammenhanges viel zur Klärung der über Kant schwebenden Fragen beigetragen haben: das lösende Wort spricht die Mechanik nicht. Die Philosophie der Mechanik, wie sie die zweite Auflage bietet, ist nur eine „zweitbeste Fahrt", ist nur eine sehr indirekte Erfüllung des großen Programmes, das die erste Auflage vor uns ausgebreitet hatte.

Der Tatbestand ist bis hierhin sonach dieser. Die erste Auflage der Vernunftkritik gibt uns ein Programm, mit dem wir uns sehr wohl einverstanden erklären können, führt es aber in ungenügender Weise durch. Die zweite Auflage der Vernunftkritik gibt uns eine Ausführung, die in ihrem Kreise recht gut ist, aber nicht als Ausführung des weiter greifenden Programmes der ersten Auflage. Gleichwohl bewertet Kant diese Detailarbeit als eine letzte, nicht mehr über sich hinausfragende Erledigung aller Wissenschaftsmöglichkeiten. Das Problem ist: wie kann man die Tugenden beider Auflagen vereinen, und der Weite des ersten die Präzision des zweiten, der Abgeschlossenheit des zweiten die Assimilationsfähigkeit des ersten Programmes geben?

Die zu besprechenden Neuerungen fallen zum Teil in das Interessengebiet der metaphysischen, zum Teil in das Interessengebiet der transzendentalen Deduktion. Die metaphysische Deduktion ist vorwiegend an den Veränderungen beteiligt, die der Begriff der Grundhandlungen, die transzendentale Deduktion dagegen an den Veränderungen, die das Einheitsmoment der Grundhandlungen erfahren hat. — Im Gebiet der metaphysischen Deduktion ersetzte das neue Verfahren, das die Trennung der metaphysischen Deduktion von der transzendentalen Deduktion durch eine eigentümliche Kombination der Phänomenologie mit der Mannigfaltigkeitslehre überbrückt, die anthropologisch verdächtigen Grundhandlungen der ersten Auflage durch logische Typen, sozusagen durch Programme zu Begriffbildungen. Hier, im Interessengebiet der transzendentalen Deduktion, werden wir sehen, wie an die Stelle

des praktisch-teleologischen Einheitsmomentes der zweiten Auflage der Mannigfaltigkeitsgedanke tritt. Wenn auch das Sachliche der Ausführung erst auf den folgenden Seiten kommen kann, so sehen wir doch hier schon unsere frühere historische Prophezeiung erfüllt: die neue Auskunft ist, wenigstens der Anlage nach, ebenso eine Kombination der metaphysischen Deduktion und transzendentalen Deduktion, wie eine Vereinigung der Tugenden beider Auflagen der Vernunftkritik. In sachlicher Hinsicht erneuern die begrifflichen Typen, mit ihrem Willen zu einer pyramidenartig auf einen Punkt zustrahlenden Vereinigung, in zeitgemäßer Weise die kantischen Grundhandlungen des Erkennens einerseits, das heißt, die metaphysische Deduktion, und die Einheit des Bewußtseins andererseits, das heißt die transzendentale Deduktion. In historischer Hinsicht nimmt die Lehre von den Typen und der Typeneinheit einen Mittelweg zwischen den beiden Auflagen der Kritiken, der den aussichtsreichen Gedanken der ursprünglichen Handlungen mitnimmt, den die erste Auflage bietet, und doch in seinem Anlageprinzip die Präzision zeigt, die die zweite Auflage mit Hülfe der konkreten Wissenschaften gewinnt.

Der einheitliche Erklärungszusammenhang Kants hatte sein Material — die Grundsätze — von der Mechanik, seine Einheit — die Einheit der Apperzeption — von dem Postulat der einheitlichen Urteilsbegründung. Die Einheit der kantischen Mannigfaltigkeit wuchs also sozusagen nicht von innen heraus, sondern wurde von außen an sie herangebracht. Die neue Einheitsform, die das transzendentale Material zu einem Ganzen zusammenschließen soll, ist im Gegensatz zu dieser — sagen wir künstlichen eine natürliche Einheitsform. Sie entsteht, wie schon gesagt, durch die Verallgemeinerung eines Prinzips, das eine neue mathematisch-logische Disziplin, die Mannigfaltigkeitslehre entdeckt, und mit dem größten Erfolge benutzt hat. Cantor, der Begründer der Mannigfaltigkeitslehre, definiert die Mannigfaltigkeit folgendermaßen: „Unter einer Mannigfaltigkeit oder Menge verstehe ich nämlich allgemein jedes Viele, welches sich als Eines denken läßt, das heißt, jeden Inbegriff bestimmter Elemente, welcher durch ein Gesetz zu einem Ganzen verbunden werden kann".[15] Husserl präzisiert Cantors Bestimmungen. Nach ihm ist eine Mannigfaltigkeit ein Ge-

[15] Cantor, Mannigfaltigkeitslehre, S. 43.

biet, welches durch eine Theorie derart beherrscht wird, daß allein die Form der Theorie die Gesetze bestimmt, nach denen die Objekte verknüpft werden. „Ihrer Materie nach bleiben die Objekte völlig unbestimmt — der Mathematiker spricht, dies anzudeuten, mit Vorliebe von «Denkobjekten». Sie sind eben weder direkt als individuelle oder spezifische Einzelheiten, noch indirekt durch ihre inneren Arten oder Gattungen bestimmt, sondern ausschließlich durch die Form ihnen zugeschriebener Verknüpfungen. Diese selbst sind also inhaltlich ebenso wenig bestimmt, wie ihre Objekte; bestimmt ist nur ihre Form, nämlich durch die Form für sie als gültig angenommener Elementargesetze. Und diese bestimmen dann, wie das Gebiet, so die aufzubauende Theorie oder, richtiger gesprochen, die Theorienform."[16]

Halten wir hier inne, und sehen, wieso diese Sätze kantische Gedanken weiterführen. Husserl betont, die neue Lehre gehe nur auf die Verbindungen, keineswegs auf die Materie der Objekte. Diese Grenzbestimmung spricht dasselbe aus, was Kant in dem berühmten Satze festlegt: „freilich macht es stutzig zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle".[17] Husserl wie Kant stehen also bezüglich des Gegenstandes der Deduktion durchaus auf gleichem Boden. Ebenso einverstanden sind beide Denker über die Methodik der Deduktion. Bei beiden darf die Deduktion keine produktive sein, und nichts mit der ars inveniendi Leibnizens gemein haben. Für Kant hat dies der zweite Teil des Buches bewiesen; für Husserl beweist es die Bestimmung, es dürften die Denkobjekte weder individuelle, noch spezifische Einzelheiten der sie beherrschenden Mannigfaltigkeit sein. Kant hatte die eigentümliche Herrschaft, die die Deduktion über ihr Machtgebiet ausübt, durch den Ausdruck gekennzeichnet, die Deduktion „erzeuge" dieses Gebiet allererst. Husserl erklärt, das Grundgesetz bestimme, wie das Gebiet, so die Theorienform. Im Prinzip sind also Kant und Husserl überall einverstanden. Die Ausführung aber ist bei Husserl glücklicher, als bei Kant, und zwar aus folgenden Gründen.

Husserl ersetzt die Form, in der Kant allein sich eine Deduktion denken konnte, die praktisch-teleologische Einheit, durch die weit gelenkigere Technik der Mannigfaltigkeit. Diese Neuerung schneidet

[16] Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. I, S. 249. — [17] B. 341.

den sonst allzu leicht wieder aufstrebenden Gedanken, die Kategorien seien Differenzierungen einer obersten produktiven Einheit, an der Wurzel ab. Diese Neuerung beschneidet ferner die verdrießliche Anmaßung derjenigen Verfassungsweise des Logischen, in der die praktisch-teleologische Einheit am vollkommensten realisiert ist: der syllogistischen Systemeinheit. Sie zeigt, daß die systematische Verfassungsweise des Erkennens, weit entfernt, das Gebiet des Logischen allein auszumessen, im Gegenteil nur eine Singularisierung nach allgemeineren Theorienformen sei.[18] Das ist von höchster Bedeutung für die Darstellung des Objektivitätsproblemes. Das ist die transzendentale Rechtfertigung des Kunstgriffes, den wir in diesem Buche anwandten: die einzelnen Seiten, die die Objektivität uns zeigt, begrifflich loszulösen, sie mit anderen zu kombinieren, um so über ihre Größe wie über ihre spezifische Bedeutung ein reines Urteil zu gewinnen.

Die jüngste Verwandlung der transzendentalen Deduktion, von der die Geschichte des Objektivitätsproblems zu berichten hat, ist sonach die reine Mannigfaltigkeitslehre. Diese jüngste Verwandlung scheint auch die letzte, die definitive zu sein, denn eine größere Allgemeinheit des Ausdruckes läßt sich der inneren logischen Seele der transzendentalen Deduktion nicht geben. Wir schließen darum unsere Betrachtungen über die transzendentale Deduktion mit der Definition der Mannigfaltigkeitslehre, die Husserl gibt, und schließen sie in der Meinung, so dieses Stück der Objektivitätsaufgabe wenigstens programmatisch vollendet zu haben. Die reine Mannigfaltigkeitslehre ist eine Wissenschaft, „welche die wesentlichen Typen möglicher Theorien bestimmt ausgestaltet und ihre gesetzmäßigen Beziehungen zueinander erforscht. Alle wirklichen Theorien sind dann Spezialisierungen, bezw. Singularisierungen ihnen entspre-

[18] Diese Vorstellungsweise ist den Mathematikern der Gegenwart bereits vollkommen vertraut. Ich führe ein Beispiel aus dem Vortrage Hilberts an: „Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik". „Man hat eben den Beweis selbst als ein mathematisches Gebilde, nämlich eine endliche Menge zu betrachten, deren Elemente durch Aussagen verbunden sind, die zum Ausdruck bringen, daß der Beweis aus 1.—4. auf 6. führt, und man hat dann zu zeigen, daß ein solcher Beweis einen Widerspruch enthält und also nicht in unserem definierten Sinne widerspruchsfrei existiert." Die Zahlen 1, 4, 6 sind durch den Zusammenhang gegeben und können schadlos durch allgemeine Symbole ersetzt werden. (Verhandlungen des dritten internationalen Mathematikerkongresses, Leipzig 1905, S. 185.)

chender Theorienformen, sowie alle theoretisch bearbeiteten Erkenntnisgebiete einzelne Mannigfaltigkeiten sind."[19]

Diese Ersetzung der metaphysischen und transzendentalen Deduktion durch eine neue Kombination neuer Methoden kann aber, so sehr auch die eigene Entwicklungstendenz dieser beiden kantischen Prinzipien nach ihnen verlangt, dem Ganzen der Objektivitätslehre nur dann frommen, wenn auch das dritte Prinzip, die mögliche Erfahrung, sinngemäß verbessert wird. An diese Aufgabe treten wir jetzt heran.

III. Die Neugestaltung der möglichen Erfahrung.

Die mögliche Erfahrung bedeutete für Kant, wie wir im zweiten Teil dieser Arbeit sahen, die Darstellungsmöglichkeit der transzendental geeinigten Sätze in der Form des Raumes. Die transzendentale Einigung und die Raumform erzeugten zusammen eine Begriffsbildung, die Kant die der universellen Regeln nannte. Als den eigentümlichen erkenntniskritischen Wert der möglichen Erfahrung bestimmten wir den Erfüllungswert. Hier im dritten Teil wollen wir diesen Lehrbestand gemäß dem Programm abhandeln, das wir für die Kantkritik ausgegeben haben: die Erweiterungen festzustellen, die die kantischen Spekulationen erfahren haben, und auf die Ergänzungen hinzudeuten, deren sie noch fähig sind. Wir beginnen damit, einen wichtigen, wenn auch unbeachtet gebliebenen Angriff zu besprechen, der gegen die mögliche Erfahrung als Objektivitätsprinzip gerichtet worden ist. In seinen Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre schreibt Cantor: „Erst seit dem neueren Empirismus, Sensualismus und Skeptizismus, sowie dem daraus hervorgegangenen kantischen Kritizismus glaubt man die Quelle des Wissens und der Gewißheit in die Sinne oder doch in die sogenannten reinen Anschauungsformen der Vorstellungswelt verlegen und auf sie beschränken zu müssen; meiner Überzeugung nach liefern diese Elemente durchaus keine sichere Erkenntnis, weil letztere nur durch Begriffe und Ideen erhalten werden kann ꝛc.".[20] Der Angriff Cantors sucht demnach die mögliche Erfahrung als einen sensualistischen Wert zu verdächtigen. Gegen diesen Einwand ist zunächst folgendes zu er-

[19] Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. I, S. 249. — [20] Cantor, Mannigfaltigkeitslehre, S. 45.

innern. Der dreidimensionale euklidische Raum ist, wie wir schon im zweiten Teil der Arbeit erwähnten, nicht im mindesten mit dem Raum der empirischen Wirklichkeit identisch, daher denn eine Berufung auf ihn keine Berufung auf die Empirie zu sein braucht. Diese Erinnerung ist noch keine Widerlegung, denn der dreidimensionale Raum könnte ja seine wertgebenden Eigentümlichkeiten nur dadurch bekommen, daß er ein Bild jenes Wirklichkeitsraumes wäre. Das Bedenken Cantors ist aus diesem Grunde nur dann irrelevant, wenn die erkenntniskritische Bedeutung des Raumes nicht auf seinem Wirklichkeitsgehalt ruht, sondern auf transzendentale Formwerte zurückgeführt werden kann. Diese transzendentalen Formwerte klar darzustellen, soll unsere erste Aufgabe sein. Ist die erledigt, so wollen wir es versuchen, mit den gewonnenen Resultaten der möglichen Erfahrung eine neue und einwandfreie Formulierung zu geben.

1. Präzisierung der transzendentalen Formwerte des Raumes.

a. Die Spaltung des Erfüllungswertes in eine Permutabilität der Abstraktion und eine Permutabilität der Kollektion.

Als den transzendentalen Formwert der möglichen Erfahrung hatten wir im zweiten Teil der Arbeit den Erfüllungswert kennen gelernt. Das Charakteristikum der besonderen, der objektiven Erfüllung war die Permutabilität der Erfüllungselemente gewesen. Den vollendetsten Ausdruck hatte diese Permutabilität in der Raumform gefunden; der Raum erschien darum als der klassische Repräsentant des objektiven Erfüllungswertes. Diese Permutabilität, die sich übrigens, ebenso wie beim Raum, bei der Zeit und der Zahl findet, ist aber, wie eine schärfere Überlegung zeigt, keineswegs ein einsinniger Begriff. Man kann im Gegenteil zwei Permutabilitäten unterscheiden: eine Permutabilität der Abstraktion und eine Permutabilität der Kollektion. Spreche ich z. B. das Wort „Baum" aus, so kann ich das Substrat dieses Begriffes innerhalb des ideellen Bedeutungskreises beliebig permutieren, ohne daß die Bedeutungseinheit Schaden leidet. Der Sinn des Wortes Baum ändert sich nicht, wenn ich ihn nacheinander durch eine Eiche, einen Apfelbaum und eine Tanne versinnliche. Das ist eine Permutabilität der Abstraktion. Spreche ich aber die Zahl 4 aus und denke mir dabei die 1 1 1 1 Einser, aus denen der Begriff 4 ein

Ganzes macht, so kann ich die Stellung dieser Einser ebenfalls beliebig vertauschen, ohne daß das Kollektionsresultat sich ändert. Diese Permutabilität aber ist eine ganz andere, als die zuerst genannte; wir wollen sie die Permutabilität der Kollektion nennen.

b. Die objektive Erfüllung als kolligierende Erfüllung.

Es wird nun gefragt: ist die kantische Permutabilität der Erfüllungselemente eine Permutabilität der Abstraktion, oder der Kollektion? Die Antwort muß sich auf das Material stützen, das wir im zweiten Teil unseres Buches zusammengetragen haben. Wir hatten dort gesagt, Kant gebe den Verfahrungsweisen der Sinnlichkeit (als dem äußeren Ausdruck der Erfahrungsmöglichkeit) die Bezeichnung: Verhältnisbegriffe; den Verfahrungsweisen des Verstandes den korrespondierenden Ausdruck: Verbindungsbegriffe. Diese Gegenüberstellung hatten wir bedenklich gefunden, da sie eine erkenntnistheoretisch ungerechte Bewertung der beiden Vermögen enthält. Hier aber ist mit dieser Unterscheidung mehr anzufangen. Zunächst gibt sie einen willkommenen Anknüpfungspunkt. Sie muß, um die Vermögen werten zu können, diese zuvörderst charakterisieren. So vereinigt sie denn auch alles in den Umkreis der Sinnlichkeit gehörige unter eine charakteristische Eigentümlichkeit. Als entscheidendes Merkmal der Verhältnisbegriffe gibt sie dieses: „Kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff."[21] Eine ganz ähnliche Bestimmung, wie hier für den Raum, trifft Kant S. 47 für die Zeit. Da Raum und Zeit die beiden entscheidenden Ausdrucksformen der möglichen Erfahrung sind, so ist der erkenntniskritische Stammwert der möglichen Erfahrung der, alle Dinge unter der logischen Form der in eins fassenden, der kolligierenden Ganzheit vorstellig zu machen. Die objektive Permutabilität ist mithin eine Permutabilität der Kollektion.

Wir benutzen die Gelegenheit, um wieder auf das eigentümliche disjungierende Verfahren hinzuweisen, durch das Kant Sinnlichkeit und Verstand sich selbst gegeneinander abgrenzen läßt. Sinn-

[21] B. 40.

lichkeit und Verstand sind kontradiktorische Begriffe, die zusammen eine — im weitesten Sinne — logische Sphäre ausmessen, daher denn die Verneinung eines Prädikates für ein Trenngebiet zugleich eine positive Bestimmung für das andere Trenngebiet bedeutet, und umgekehrt. Die logische Methode, die die Bestimmung von Sinnlichkeit und Verstand leitet, ist die vielgeschmähte Limitation. Es ist nützlich, an dieses Gegenseitigkeitsverhältnis von Verstand und Sinnlichkeit gelegentlich zu erinnern, denn dieses Verhältnis stellt die Sinnlichkeit auf eine Stufe mit dem Verstand, und schützt sie auf das nachdrücklichste vor dem Verdachte, nur ein Aggregat von Bestimmungen zu sein, die aus der empirischen Erfahrung aufgelesen sind. Bei Kant tritt dies disjungierende Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand am klarsten hervor in der Dialektik. Der Einblick in die zeitlose, transzendentale Bedeutung der Dialektik ist wohl vielen Kantforschern verschlossen worden durch die vorgelagerte, gewiß sehr lehrreiche, aber doch nur geschichtlich bedingte Polemik. Im Zusammenhange der Transzendentalphilosophie ist die Dialektik nichts, als der apagogische Beweis für die Ästhetik und die Logik, oder, wenn man so will, die Probe aufs Exempel; sie zeigt, was aus den Methoden der Sinnlichkeit wird, wenn man Verstandesbestimmungen auf sie überträgt, und wie die Verfahrungsweisen des Verstandes ihren Dienst versagen, wenn man von ihnen verlangt, was nur die Sinnlichkeit leisten kann. Nur so, scheint mir, kann man verstehen, wieso der „Anhang" über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe die Analytik abschließt, und zur Dialektik überleitet.

Wir haben das Prinzip der Dialektik nur weiter ausgebaut, wenn wir, statt Verhältnis und Verbindungsbegriffe zu unterscheiden, zwei Subsumtionsprinzipien unterschieden, und die kolligierende Subsumtion zur objektiven gemacht haben.

Das kolligierende Subsumtionsprinzip ordnet die Teile dem Ganzen so ein, daß sie ohne Veränderung ihrer inneren Struktur in dasselbe wie in ein Behältnis eingehen, und jederzeit so, wie sie hineingegangen sind, wieder daraus genommen werden können. Die Teile eines kolligierenden Ganzen sind *selbständige Inhalte*; sonst könnte ja auch ihre Vereinigung gar nicht synthetisch sein. Das abstrahierende Subsumtionsprinzip ordnet die Teile einer Bedeutungseinheit derart ein, daß diese Bedeutungseinheit alle die

Einzelfälle *logisch* umspannt, während kein einziger so, wie er *ohne* Beziehung zum Ganzen ist, aus dem Ganzen entwickelt werden kann. Die abstrahierenden Inhalte sind *unselbständige* Inhalte. Bei Kant treten diese Unterscheidungen nicht akzentuiert hervor, weil er schließlich beide Einheiten der Gegenstandseinheit unterordnet. Auch ist für Kant zu bemerken, daß die Unterscheidung abstrahierender und kolligierender Einheitsprinzipien sich keineswegs deckt mit der Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand. Es gibt im Gegenteil, wie wir sehen werden, verstandesmäßige Zusammenfassungen, die ein durchaus kolligierendes Verfahren beobachten. In neuester Zeit ist die genannte Unterscheidung aus anderen Gründen für einige Denker wichtig geworden. Rickert besonders hat, aus geschichtsphilosophischen Interessen heraus, den Gliedern der kantischen Unterscheidung eine reiche und sorgfältige Ausführung gegeben, und sie als Allgemeinheit des *Ganzen* gegenüber seinen *Teilen*, und als Allgemeinheit des *Begriffes* gegenüber seinen *Merkmalen* gekennzeichnet.[22]

Mit all diesem haben wir das eine der Ziele erreicht, das wir uns gesteckt hatten: wir haben als den eigentlichen Stammwert der räumlichen Erfüllung die Darstellung in einem kolligierenden Ganzen mit permutierbaren Teilen erkannt. Diese Erkenntnis hat wichtige Folgen. Erstens können wir durch sie den Erfüllungswert vor dem Verdacht schützen, er sei nur ein anthropologisch fundierter Wert. Man wird vielmehr sagen müssen: die beiden bestimmenden Merkmale der Erfüllung: die Permutabilität und die kolligierende Ganzheit, sind genau so gut zwei von der Organisation der menschlichen Vernunft unabhängige Werte wie die logische Ursprünglichkeit der metaphysischen Deduktion und der einheitliche Zusammenhang der transzendentalen Deduktion. Zweitens können wir jetzt die Cantorsche Beschuldigung, die mögliche Erfahrung sei in der Objektivitätslehre nur ein historisches Vorurteil, durch einen Angriff zurückweisen. Die mögliche Erfahrung mit ihrer kolligierenden Permutabilität ist ein so tief in aller Methodik wurzelndes Prinzip, daß Cantors eigene später zu besprechende Konstruktionen fallen, wenn das Prinzip fällt. Es tritt als der eigentliche Angelpunkt seiner Theorie an entscheidender Stelle auf.

[22] Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1902. S. 396 ff.

Cantor faßt die Klasse der einfachen ganzen Zahlen zu einem Inbegriff zusammen. Ein solcher Inbegriff ist nach ihm nicht im mindesten abstrakter Natur, derart etwa, daß die Zahlen dem Begriff Zahl untergeordnet würden; er ist vielmehr ein Erzeugungsprinzip, dessen begriffliche Schöpfung der eben erwähnte Grenzbegriff der Zahlenklasse in der Weise ist, „daß, wenn irgendeine bestimmte Sukzession definierter ganzer realer Zahlen vorliegt, von denen keine größte existiert, auf Grund dieses zweiten Erzeugungsprinzips eine neue Zahl geschaffen wird, welche als Grenze jener Zahlen gedacht, das heißt, als die ihnen allen nächst größere Zahl definiert wird".[23] Man sieht leicht, daß diese Konstruktion den transzendentalen Formwert der kolligierenden Ganzheit, d. i. der möglichen Erfahrung durchaus voraussetzt.

2. Grundsätzliche Erweiterung der möglichen Erfahrung.

a. Kritik der möglichen Erfahrung bei Kant.

Wir treten jetzt an die Frage heran, durch welche Mittel man die mögliche Erfahrung grundsätzlich erweitern könne. Wir beginnen damit, der Frage eine spezifizierende Fassung zu geben, und fragen folgendermaßen: kann man die mögliche Erfahrung als ein Prinzip formulieren, das die wertgebenden Eigentümlichkeiten des Raumes beibehält, und gleichwohl die Permutabilität der Erfüllungselemente auch jenseits der räumlichen Darstellungsweise möglich macht? Diese liberalere Formulierung der möglichen Erfahrung entspringt keiner Neuerungssucht, sondern einer notwendigen Entwicklungstendenz. Ein historischer Rückblick auf die allgemeinen Ursachen der Beschränkungen, die Kant der möglichen Erfahrung auferlegt hatte, soll diese Beschränkungen als unzulässig dartun, soll zeigen, wie sie Kant die Erweiterung seines Systems verbaut haben, und soll, als Folgerung aus diesen beiden Momenten, die Notwendigkeit der neuen Formulierung beweisen.

Die Eigentümlichkeit der zusammenfassenden, kolligierenden, bei Kant sogar der summierenden Ganzheit, die durchaus von der abstrahierenden Ganzheit zu scheiden ist, tritt, wie wir sahen, in ganz besonderer Deutlichkeit beim Raume hervor. Es kann nun leicht diese eine, augenfällige Erscheinungsform der zu-

[23] Cantor, Mannigfaltigkeitslehre, S. 33.

sammenfassenden Ganzheit für die Ganzheit selbst eingesetzt werden, und das konnten wir im zweiten Teil der Arbeit für Kant feststellen. Das dort geschilderte gelegentliche Auftreten des Objektivitätselementes Raum unter den Objektivitätsbedingungen ist deshalb zunächst eine Verwechslung der Ausdrucksform mit dem Gedanken, der sie beseelt.

Ein entscheidender Gegengrund gegen diese Nivellierung der zusammenfassenden Ganzheit zum Raum ist, schon innerhalb des historischen Bestandes der kantischen Philosophie, die Lehre von der Zeit. Die Zeit ist doch auch ein sinnliches Ganzes, das als letzter Ausdruck des Nacheinander der Dinge nicht mit dem Raum, dem letzten Ausdruck des Nebeneinander der Dinge darf verwechselt werden. Die kantische Argumentation hiergegen: wir vermöchten uns die Zeit doch nur unter dem Bilde einer ins Unendliche verlaufenden Linie vorzustellen, kann ich nicht anerkennen. Denn, denken wir uns die Zeit wirklich unter diesem Bilde, so meinen wir doch jedenfalls nicht die Linie, sondern die Zeit, die durch sie versinnlicht werden soll. In der räumlichen Darstellung der Zeit die transzendentale Garantie der Zeit sehen, das ist ungefähr dasselbe, wie wenn man einen Gedanken nur deshalb für wahr halten wollte, weil er französisch ausgedrückt ist. Das ist zwar unter Umständen auch der Fall — aber jedenfalls nicht im Gebiete der Transzendentalphilosophie. Außerdem aber — und dies ist der entscheidende Gegengrund — führt jedes Lehrbuch der Psychologie eine Reihe deskriptiver Eigentümlichkeiten der Zeit auf, die nicht im mindesten in der räumlichen Darstellung vertreten sind.

Da die Eigentümlichkeiten der Zeit keineswegs in der räumlichen Illustration aufgehen, so haben wir in der Zeit ein kolligierendes Einheitsgebilde neuer Art. Ganz ins Ungemessene aber steigt die Anzahl der zusammenfassenden Ganzheiten, wenn man nicht, wie hier, von der Transzendentalphilosophie, sondern von der unmittelbaren Erfahrung ausgeht. Da erscheint die zusammenfassende Ganzheit als das ursprünglichste Einheitsmoment, um das wir die Inhalte unseres primären Erfahrens gruppieren. Überall da, wo uns daran liegt, eine konkrete Menge selbständiger Inhalte des Erlebens gegen eine andere, ebenso beschaffene Menge, abzugrenzen, grenzen wir ab, indem wir zusammenfassen. Die kolligierende Einheit ist die Kategorie, die die selbständigen Inhalte

unseres Erfahrens zu einem Ganzen zusammennietet, ohne ihre innere Struktur zu ändern.

So weitet die kantische mögliche Erfahrung ihre Grenzen ins Unabsehbare, sobald sie gewisser Beschränkungen ledig ist. Dennoch ist ein Teil dieser Beschränkungen sehr heilsam, wie man daran sieht, daß wir augenblicklich für das Objektivitätsproblem viel zu viel erreicht haben. Die unbearbeiteten Gruppeneinheiten der einfachen, vorgefundenen Erfahrung geben keineswegs der Objektivität eine brauchbare Erfüllungsgrundlage. Dieser Fehler ist der Fehler einer Tugend. Die zusammenfassenden Ganzheiten des unmittelbaren Erfahrens lassen die primäre Struktur der Teile, aus denen sich diese Gruppen aufbauen, unverändert. Die primäre Struktur eines selbständigen Erfahrungsinhaltes aber ist es, ein einmaliges besonderes Ding zu sein, das gerade wegen seiner Selbständigkeit in keinerlei notwendigen Beziehungen zu anderen Dingen steht. Mit einer so beschaffenen Erfüllungsgrundlage kann zunächst die Objektivität, und weiter die Transzendentalphilosophie, nicht das mindeste anfangen. Wenn es die Eigentümlichkeit der Transzendentalphilosophie ist, nicht nur die einzelnen Regeln, sondern auch den Fall anzuzeigen, auf den die Regeln angewendet werden sollen — was nützt ihr dann eine Kollektion von Fällen, die, durch nichts miteinander verbunden, kein Ganzes höherer Ordnung ergeben? Die zusammenfassenden Ganzheiten primärer Ordnung kommen unseren Absichten soweit entgegen, daß sie die vorgeschriebene transzendentale Form haben, versagen aber die vollkommene Erfüllung deshalb, weil die Form hier keine Gewalt über den Inhalt hat, weil die Totalität der Fälle nur ein Haufen Einzelfälle ist.

Die mögliche Erfahrung darf mithin kein zusammenfassendes Ganzes primärer, sondern muß ein solches sekundärer Ordnung sein. Dieses Ganze sekundärer Ordnung charakterisieren wir zunächst durch seinen Gegensatz zu dem Ganzen primärer Ordnung. Ist ein Ganzes primärer Ordnung ein solches, das die Eigentümlichkeiten des unmittelbaren Erfahrens beibehält, so ist ein Ganzes sekundärer Ordnung ein solches, das sie verändert. Diese negative Bestimmung eines Ganzen sekundärer Ordnung gilt es jetzt in eine positive zu verwandeln. Worauf die positive Bestimmung hinauskommen muß, das wissen wir schon: die Veränderung des primären Ganzen muß eine Permutierbarkeit seiner bislang unpermutier-

baren Teile ergeben. Über den Weg aber, auf dem diese neue Permutabilität erreicht werden soll, haben wir auch keinen Bescheid.

Ehe wir vorwärts schauen auf das, was noch zu tun ist, schauen wir rückwärts auf das, was wir getan und erreicht haben. Unsere frühere Frage hatte sich dahin spezialisiert: wie kann die Permutabilität eines kolligierenden Ganzen, die bei Kant durch die Reduktion dieses Ganzen auf die Räumlichkeit erreicht wurde, von uns eingerichtet werden, ohne Zuhülfenahme der spezifisch räumlichen Verfassungsweise? Um die transzendentalen Mittel zur Lösung dieser Frage zu gewinnen, hatten wir die beiden konstitutiven Elemente der „möglichen Erfahrung", die nun ihre neue Formulierung bestimmen sollen, von ihrer räumlichen Erscheinungsweise abgelöst, und in ein notwendiges logisches Verhältnis gesetzt, derart, daß das eine das andere fordert. Der Begriff der kolligierenden Ganzheit war zu weit gewesen, denn er umspannte auch Einheiten, die für die Objektivität von keinerlei Bedeutung waren. Er hatte darum eingeschränkt und bestimmt werden müssen durch den Begriff der Permutabilität. In der Permutabilität wiederum hatte der vorangehende Abschnitt eine Permutabilität der Exemplare und eine Permutabilität der Teile unterscheiden müssen. Wir waren in Verlegenheit, welche Permutabilität die gesuchte sei. Da vergalt der Begriff der kolligierenden Ganzheit den ihm geleisteten Dienst, denn er gab uns ein Prinzip der Wahl zwischen diesen beiden Möglichkeiten, und zeichnete als die objektive Permutabilität die aus, die auf eine kolligierende Ganzheit hinaussieht. So waren die Begriffe des kolligierenden Ganzen und der Permutabilität in der Differenzierung, die wir brauchten, zwei Begriffe, die dialektisch aufeinander angewiesen waren, und von denen der eine nie ohne den anderen gegeben werden konnte. Diese Eigentümlichkeit verbot es, den Erfüllungswert der „möglichen Erfahrung" in die beiden Bestandteile zu zerlegen, die ihn konstituieren, daher wir denn auch unseren Stoff nicht nach dieser begrifflichen Zerfällung anordnen konnten. Die beiden Glieder dieses dialektischen Verhältnisses gingen tatsächlich zu etwas qualitativ Neuem zusammen, das sich in seiner Werteigentümlichkeit weder aus dem einen, noch aus dem anderen Bestandteil voraus berechnen ließ. — Dies Begriffsmaterial ist beisammen; wie kann es zu einer Definition umgeformt werden?

b. Eine neue Definition der möglichen Erfahrung.

Unsere letzte Aufgabe ist, die solchermaßen inhaltlich bestimmte Erfahrung definitorisch passend einzukleiden, und diese Einkleidung in eigens vorbehaltenen Ausdrücken dauernd zu erhalten. Abermals entwickeln wir nur den Sprachgebrauch Kants weiter, denn auch der neu zu schaffende Kunstausdruck soll in die Folge der Entwicklungsgeschichte des Kritizismus eingestellt werden. Kant hatte, wie wir zeigen konnten, dem Raum die Vertretung der möglichen Erfahrung übertragen.

Wie wäre es, wenn auch wir in unseren, neu zu schaffenden Kunstausdruck, das Wort Raum mit hineinnähmen, allerdings nur in stellvertretender Funktion? Machen wir uns klar, was der neue Ausdruck uns leisten soll. Wir sagen: Naturgesetze „stellen sich dar" in einer möglichen Erfahrung. Das heißt: wir haben an einer Reihe von Gegenständen der Wirklichkeit eine bestimmte Regel des Verhaltens festgestellt, und erheben uns über die Enge des wirklich beobachteten, indem wir sagen: Diese soeben festgestellte Regel gilt als Gesetz auch für all die nicht beobachteten Fälle, die mit den beobachteten wesensgleich sind. Durch diesen Satz haben wir die Brücke, die uns zu der allgemeinen Regel geführt hat, hinter uns abgebrochen: die unendliche Fortsetzung der wirklichen Beobachtung. Ob eine konkrete Wirklichkeit dieser Regel untersteht, oder nicht, darüber entscheidet jetzt nicht mehr die Feststellung der realen Verhaltungsweisen dieser Wirklichkeit, sondern allein das Merkmal, ob diese Wirklichkeit unter den Typus des Falles gehört, oder nicht. Das Substrat der Regel ist nicht mehr der einzelne Fall, auch nicht etwa der abstrakte Begriff des Falles (eine Meinung, zu der der Ausdruck Typus verführen könnte), sondern das kollektive Ganze der Fälle. Die Fälle bilden eine ideelle Mannigfaltigkeit, in der keiner vor dem andern irgendeinen Vorzug hat. Diese Wertgleichheit der Fälle ist aber nicht etwa eine Identität ihrer; sie können vielmehr durchaus voneinander verschieden sein und variiert werden, wenn nur damit ihr Wesen nicht angerührt wird. Beseitigen wir jetzt den mythischen Ausdruck „Wesen", so heißt das eben gesagte: die Verhaltungsmöglichkeiten der Einzelfälle haben nach allen Dimensionen hin Grenzen, die sie nicht überschreiten können, ohne ihre Zugehörigkeit zu der ideellen Mannigfaltigkeit einzubüßen. Eine Versinnlichung dieser Grenzen, die

der Freiheit der Verhaltungsweisen allerorten gesteckt sind, durch ein räumliches Bild, zeigt uns ein geschlossenes geometrisches oder stereometrisches Gebild, innerhalb dessen die Verhaltungsweisen jeden beliebigen Platz einnehmen können, während eine Grenzüberschreitung sie in fremdes Gebiet überführt. Eine solche Beliebigkeit der Verhaltungsweisen innerhalb gegebener Grenzen nennt die moderne Wissenschaft einen Spielraum. Das Wort Spielraum wollen wir von jetzt an für alle die bisher verwendeten vieldeutigen Begriffe, wie Typus, Wesen ꝛc. gebrauchen: der Spielraum soll uns ebenso die mögliche Erfahrung vertreten, wie der Raum sie für Kant vertrat. Der Spielraum hat, auf einer höheren Stufe, die beiden wertgebenden Eigentümlichkeiten des Raumes. Erstens ist er ein kolligierendes Ganzes. Der Spielraum ist in Grenzen eingeschlossen, daher er seine Teile nicht so umfaßt, wie ein Begriff seine Exemplare, sondern so, wie ein Gefäß seinen Inhalt. Zweitens ist er ein Ganzes mit permutierbaren Teilen. Es ist völlig gleichgültig, welchen Teil ich herausgreife; ein jeder gibt dem Gesetz, das über ihm steht, die entsprechende Verkörperung. Dabei ist die hier vorliegende Permutabilität viel ausdehnungsfähiger und geschmeidiger, als die spezifisch räumliche Permutabilität. Sie ist dieser sozusagen an Fassungsvermögen für die Data der Wirklichkeit, und an Anpassungsvermögen an die unmittelbare Gegebenheitsform der Wirklichkeit, an die Individualität, überlegen. Wenn man bedenkt, wie lange die Wirklichkeit bearbeitet werden mußte, ehe sie die spezifisch räumliche Permutabilität annehmen konnte, so findet man leicht, erstens, daß der größte Teil der Wirklichkeit bei der Umwandlung in eine räumliche Permutabilität verloren gehen muß, zweitens, daß auch das wirklich Verwandelbare nur unter dem Aufwand unverhältnismäßiger Mühen umgeformt werden kann. Der Begriff des Spielraumes dagegen kann alle außerwesentlichen Eigentümlichkeiten vollkommen ignorieren, er macht sozusagen viel weniger Umstände mit den Dingen, indem er sich an ihren definitorischen Kern hält, und ihnen ihren äußeren Eigensinn ruhig läßt.

Nach dem Gesagten muß alle Objektivität letztlich in dieser Gestalt der kolligierenden Ganzheit dargestellt werden können. Wenn trotzdem mancher ihrer rechtmäßigen Gestaltungen diese Form zu fehlen scheint, so liegt dies daran, daß alle Wissenschaft mit arbeitsparenden Abkürzungen, mit „Siegeln" arbeitet, die über das Wesen

dessen, was sie darstellen, des öfteren täuschen. Am Ende aber müssen sich alle diese Symbole ebenso in zusammenfassende Ganzheiten auflösen lassen wie die stenographischen Zeichen in Worte.

Am Schlusse dieses Abschnittes handelt es sich darum, die Bedeutung des erweiterten Begriffes der möglichen Erfahrung, des Spielraumprinzips, durch eine Formel festzulegen. Eine Variationsmöglichkeit von Fällen kann den Namen des Spielraumes, wie wir wissen, nur dann bekommen, wenn sie zwei Bedingungen genügt. Erstens muß sie ein kolligierendes Ganzes sein, das seine Teile nach Art einer Grenze umspannt. Zweitens muß sie ein Ganzes mit permutierbaren Teilen sein, deren jeder zur Offenbarung des Gesetzes gleich tauglich ist. Nimmt man diese beiden Eigentümlichkeiten zusammen, so läßt sich die Bedeutung der neugeformten möglichen Erfahrung für die Objektivität in folgende Definition zusammenfassen:

Jedes Gesetz hat nur dann Anspruch auf Objektivität, wenn es als seine Erfüllung einen Spielraum selbständiger Inhalte hat, deren ideelle Mannigfaltigkeit in ihm die Einheit eines kolligierenden Ganzen findet.

Den Spielraum haben wir bislang abstrakt als logischen Typ betrachtet. Gemäß der eingangs festgelegten Ordnung der Betrachtung hatten wir diese Ansicht des Spielraumes unter den *Bedingungen* der Objektivität abzuhandeln. Jetzt aber blicken wir von dieser rein logischen Typenlehre auf die Wirklichkeit der Erkenntnis hin. Hier zeigt sich ebenso der Spielraum, wie das Deduktionsprinzip in konkreten wissenschaftlichen Methoden verkörpert. Diese Inkarnationen der Bedingungen hatten wir die *Elemente* genannt. Wir gehen in einer gewissen Weise vom Allgemeinen zum Besonderen, wenn wir jetzt die über allem Erkennen schwebenden Typen mit den Methoden vertauschen, die die Anpassung dieser Typen an das reale Erkennen zeitigt, das heißt, wenn wir von den *Bedingungen* zu den *Elementen* der Objektivität gehen.

Zweites Kapitel.

Die Lehre von den Objektivitätselementen innerhalb des modernen Kritizismus.

Am Ende des letzten Kapitels hatten wir die Bedingungen gewissermaßen als die „Ideen" der Elemente vorgestellt. Diese Betrachtungen können als Paraphrase zu folgendem kantischen Satze gelten: „Die Elemente aber zu allen Erkenntnissen a priori, ... können zwar nicht von der Erfahrung entlehnt sein (denn sonst wären sie nicht Erkenntnisse a priori), sie müssen aber jederzeit die reinen Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten".[23a] Dieser Satz darf nicht mißdeutet werden. Er sagt nur, die Bedingungen seien in den Elementen enthalten; er sagt nicht, die Elemente könnten aus den Bedingungen gefolgert werden. Wenn man trotzdem Bedingungen und Elemente zeitweilig in einen deduktiven Zusammenhang hat bringen wollen, so liegt dieser Velleität eine Verkennung der letzten erkenntnistheoretischen Struktur der Bedingungen und der Elemente zugrunde. Die Bedingungen sind abstrakte Begriffe, aus denen auch nur abstrakte Begriffe können gefolgert werden. Die Elemente sind kolligierende Ganzheiten, die von einem abstrakten Begriff um einen ganzen Himmel verschieden sind, und nie aus ihm entwickelt werden können. Glaubt man trotzdem den Raum z. B. aus der möglichen Erfahrung ableiten zu können, so verwechselt man die kolligierende Ganzheit Raum mit dem abstrakten Allgemeinbegriff Raum. Die Elemente aus den Bedingungen ableiten wollen, das heißt die ganze Arbeit der metaphysischen Deduktion sparen wollen. Die tatsächliche Feststellung der letzten Bestandteile des Erkennens kann nicht ohne Rücksichtnahme auf das Erkennen selbst vollzogen werden; sie ist viel-

[23a] A. 96.

mehr die Aufgabe einer eigenen Wissenschaft, deren Resultate die Objektivitätslehre immer schon voraussetzt: der Phänomenologie als einer Nutzanwendung der metaphysischen Deduktion. Daß diese Wissenschaft erst in neuester Zeit durch einen Namen ausgezeichnet ist, tut natürlich nichts zur Sache; die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand z. B., die wir allerorten gebrauchen, ist phänomenologisch, nenne man sie nun so, oder nicht.

Gleichwohl ist es unendlich wichtig, an Sinnlichkeit und Verstand eine gemeinsame transzendentale Form aufzuzeigen. Ist dieses nämlich unmöglich, so vermag ich wenigstens nicht einzusehen, wieso man die Sinnlichkeit transzendental rechtfertigen könne. Da Raum und Zeit als konkrete Gegebenheiten eingestandenermaßen zufällig sind, so ist entweder die Sinnlichkeit vollkommen wertlos, oder sie hat noch eine transzendentale Form, die es zu entdecken gilt. Diese Form ist nicht dadurch zu gewinnen, daß man die Sinnlichkeit intellektuiert, sie ist nicht dadurch zu gewinnen, daß man den Verstand sensifiziert. Es bleibt uns nur übrig, dieses Prinzip als eine (logische) Potenz zu Methoden anzusprechen, die Sinnlichkeit und Verstand in verschiedener Weise realisieren. Es ist dann weder die Sinnlichkeit zufällig, noch ist der Verstand zufällig, sondern in beiden waltet als Notwendigkeit die Potenz, als Zufälligkeit die Anpassungsform der Potenz an die Zwecke unseres menschlichen Erkennens. Die Potenz ist deduzierbar, die Anpassungsform nicht: die raumähnliche Mannigfaltigkeit ist notwendig, der dreidimensionale Raum ist zufällig; die Kausalität unterliegt dem Zweifel Humes, die notwendige Folge wird eine der zeitlosen Wahrheiten Kants. Nichts geringeres also, als die Möglichkeit der kategorialen Einheit, hängt ab von dem Gelingen des Unternehmens, an das wir nunmehr uns begeben: Sinnlichkeit und Verstand auf einen gemeinsamen transzendentalen Ausdruck zu bringen. Wir beginnen wieder mit einem Rückblick auf die Lehre Kants. In der Kantdarstellung hatten wir die beiden großen Klassen der Objektivitätsmittel bereits kennen gelernt: die Verfahrungsweisen der Sinnlichkeit und die des Verstandes. Bei beiden Klassen konnten wir Verwechslungen mit den Objektivitätsbedingungen feststellen, denn die sinnliche Verfahrungsweise des Raumes wurde gelegentlich mit der möglichen Erfahrung, der Verstand gelegentlich mit der transzendentalen Deduktion in eins ge-

setzt. Diese Verwechslung hätte nicht stattfinden können, wenn der Methodencharakter von Sinnlichkeit und Verstand stets festgehalten worden wäre. Wir wollen deshalb zunächst die Sammelnamen: Sinnlichkeit und Verstand durch deskriptive Aktklassen, oder durch Methodenreihen ersetzen. Im letzten Kapitel haben wir diese Akte gekennzeichnet als kolligierende Ganzheiten mit permutierbaren Teilen. Eine solche Beschaffenheit wird man voraussichtlich den sogenannten „sinnlichen" Akten bereitwilligst zugestehen, den „verstandesmäßigen" Akten aber nur so entschieden absprechen, als man gerade den Verstand für vollkommen zureichend erklärt hält durch das negative Charakteristikum: daß er nicht kolligiert. Unsere Ansicht widerspricht also der landläufigen Lehre vom Wesen des Verstandes und vom Wesen der Abstraktion.

Nach der schulgemäßen Tradition sind die eigentümlichen Machtäußerungen des Verstandes, die Begriffe, niemals zusammenfassende Ganzheiten in dem oben definierten Sinne, daß die Exemplare aus ihnen entwickelt werden können, sondern immer nur Komplexe abgezogener Merkmale. Gegen die Alleingültigkeit dieser Lehre, mitsamt der auf sie begründeten Folgerung, es müsse der höhere Begriff immer reicher sein, als der niedrige, hat zwar schon Lotze Einspruch erhoben, seine Einwände indessen sind in der Schule nicht beachtet worden. Immerhin können wir uns einstweilen mit dem Ansehen von Lotzes Namen decken, wenn wir behaupten, in der allgemein anerkannten Abstraktionstheorie sei doch wohl nicht alles so sicher, und es seien die von uns angenommenen Verstandesgebilde wenigstens dem Entwurfe nach möglich.

Wird uns dies Resultat zugegeben, der Beweis inzwischen gestundet, so gewinnen wir folgendermaßen die gemeinsame transzendentale Form von Sinnlichkeit und Verstand. Wir lassen das theoretische Prinzip der möglichen Erfahrung sich bei seiner Anwendung auf die noetischen Verhältnisse des wirklichen Denkens in zwei Äste teilen: in die zusammenfassenden, in sich permutierbaren Ganzheiten der Sinnlichkeit, und in die des Verstandes. Da es wünschenswert ist, außer der von mancherlei Nebeninteressen beeinflußten Einteilung: Sinnlichkeit und Verstand, noch eine andere zu haben, die nur auf das Wesentliche geht, so führen wir neue Termini ein, und sagen: die Ganzheiten der Sinnlichkeit sind dadurch ausgezeichnet, daß sie ihre Bestandteile in kolligierender,

die des Verstandes dadurch, daß sie sie in intentionaler Weise enthalten. Wir werden demnach statt von Sinnlichkeit und Verstand öfter von kolligierenden und intentionalen Ganzheiten reden. Was die Ausdrücke kolligierend und intentional neues bringen, werden die beiden folgenden Abschnitte, die von ihnen handeln, mit genügender Deutlichkeit auseinandersetzen. Wir heben an mit den kolligierenden Ganzheiten, und geben zum Schluß dieses Abschnittes kurz das Programm ihrer Darstellung.

Die Herstellung kolligierender Ganzheiten in der Sinnlichkeit vollzieht sich in zwei Etappen. In der ersten werden Reihen wirklicher Dinge oder Verhältnisse nach bestimmten inneren Affinitäten zu einem Ganzen, einem Spielraum zusammengenommen. Innerhalb dieses Spielraumes ist dann ein jedes Stück, unbeschadet des Erkenntniszweckes, gegen jedes andere auszutauschen, daher denn innerhalb des Spielraums die Individualität durch die Permutabilität überwunden ist. Dadurch aber ist die Individualität überhaupt noch längst nicht beseitigt. Diese flüchtet vielmehr jetzt sozusagen an die Peripherie; wie früher die einzelnen Exemplare unvergleichbar waren, so sind jetzt die Spielräume unvergleichbar. Diese neue Inkommensurabilität verlangt eine neue, zweite Methode, die die Abgeschlossenheit der Spielräume ebenso durchbricht, wie der Spielraum aus der Abgeschlossenheit der einzelnen Dinge ein geselliges Ganze gemacht hatte. Die Theorie der ersten Methode hat Johannes von Kries in seiner Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die der zweiten Hermann Cohen in seiner Theorie der Infinitesimalrechnung gegeben.

I. Die kolligierenden Ganzheiten der Sinnlichkeit.

1. Kants Lehre von den sinnlichen Objektivitätselementen.

Das eben entwickelte Programm erweckt vielleicht den Anschein der Willkür. Es scheint darum zweckmäßig, vor der eigentlichen Ausführung die in Rede stehenden Gedanken noch einmal zu geben, diesmal aber nicht in der Form fertiger Resultate, sondern in der Form von Postulaten, in denen die kantische Lehre von den sinnlichen Objektivitätselementen über sich hinausfragt. Zwei solcher Desiderate sollen nachgewiesen werden. Erstens, daß das Gebiet der Objektivitätselemente einer gänzlich neuen Aufteilung bedarf,

deren Prinzip und Maße erhalten werden können durch Berücksichtigung der eigentlichen Aufgabe der Elemente, zweitens, daß die letzte deskriptive Beschaffenheit der Elemente schärfer und eingehender hervorgehoben werden muß, als dies bei Kant geschehen ist.

a. Die Einteilung der sinnlichen Objektivitätselemente bei Kant.

Was den ersten Punkt angeht, so hat Kant, wie wir sahen, die Funktionsweisen der sinnlichen Elemente als realen und symbolischen Schematismus bezeichnet. Der reale Schematismus begreift in kantischer Terminologie alle rein universalistischen Mittel in sich; der symbolische Schematismus schafft Gebilde, die äußerlich denen des realen Schematismus sehr ähnlich sehen, innerlich aber durch ihre anthropologische Fundierung grundsätzlich von ihnen verschieden sind. Es ist nicht schwer zu sehen, wie diese kantische Einteilung zu unserer eigenen steht. Der reale Schematismus zunächst läßt gewisse Funktionen unserer beiden Methoden verkümmern, und zieht die Funktionen selbst zu einem wenig differenzierten Ganzen zusammen. Die eigentümliche Beschaffenheit nämlich, die die Erfahrungsgrundlage bei Kant hat, macht von vornherein eine wesentliche Leistung des ersten von uns herausgearbeiteten Prinzips überflüssig. Die kantische Erfahrungsgrundlage ist identisch mit dem dreidimensionalen euklidischen Raum. Dadurch sind die Individualitäten, die der Spielraum umfassen soll, von vornherein räumliche Individualitäten, als womit die ganze Umformungsaufgabe wegfällt, die sonst der Spielraum gegenüber der individuellen Erfahrung hat. Mit der Individualität der Wirklichkeit schwindet die Individualität der Spielräume, als welches eine wesentliche Leistung des zweiten Prinzips entbehrlich macht. Es ist jetzt nicht mehr nötig, zwischen den verschiedenen Spielräumen zu vermitteln, denn dank der Homogeneität des Raumes sind die Einzelräume von vornherein vergleichbare Größen. Hat die Erfahrung erst einmal in ihrer Gesamtheit den räumlichen Ausdruck gewonnen, so besteht das Problem, zwischen den Einzelausdrücken zu vermitteln, deshalb nicht, weil sie alle von vornherein Ausschnitte eines verstandesmäßig restlos durchdringbaren Kontinuums sind. Der reale Schematismus bei Kant ist darum nur eine Verschmelzung unserer beiden Prinzipien, die aber all die Probleme, in denen es sich darum handelt, eine Erfahrungsgrundlage zu schaffen und

die Teile dieser Grundlage aneinander zu schalten, sich nicht assimilieren kann. Diese willkürliche Erleichterung rächt sich empfindlich durch den Umstand, daß die Kantische Philosophie die Objektivität auf die räumlichen Darstellungsmöglichkeiten einschränken muß. Sie kann darum, wie wir im zweiten Teil sahen, eigentlich nur genau so weit gehen, wie die analytische Geometrie geht. Man sollte erwarten, daß der symbolische Schematismus diesem Übelstande abhelfen werde. Dies ist keineswegs der Fall. Der symbolische Schematismus ist niemals eine Vorstufe zum realen Schematismus, sondern immer nur eine Analogie des realen Schematismus. Dadurch sinkt der symbolische Schematismus zu einer Technik des subjektiven Erkennens herab, die zu den beiden von uns erwähnten Methoden in keinerlei Beziehung mehr steht, und aus der Objektivitätslehre als ein wesentlich anthropologischer Faktor ausscheidet. Durch dieses alles ist bewiesen, daß unser erstes Desiderat: das einer neuen Aufteilung des Gebietes der Elemente, berechtigt ist.

b. Die deskriptive Beschaffenheit der sinnlichen Objektivitätselemente bei Kant.

Der schwerste Einwand, der sich gegen die deskriptive Beschaffenheit der sinnlichen Objektivitätsmittel bei Kant vorbringen läßt, ist, so weit ich sehe, der, daß ihr vorwissenschaftliches und ihr wissenschaftliches Sein nicht genügend geschieden sei. Die Worte Empfindung Raum und Zeit werden so sorglos verwendet, als ob das alles einfache, wohldefinierte Begriffe seien, während in Wirklichkeit ein jeder von ihnen eine Reihe von — Aufforderungen möchte ich beinahe sagen — zu den fundamentalsten Verwechslungen enthält. Nennen wir die vorwissenschaftliche Verfassung dieser Elemente ihr subjektives, ihre wissenschaftliche ihr objektives Sein, so liegt die Gefahr einer Übertragung objektiver Bestimmtheiten ins subjektive Gebiet und umgekehrt sehr nahe.

Tritt man mit einem solchen Verdacht an das erste kantische Element, an die Empfindung, heran, so erkennt man sie leicht als ein ziemlich undifferenziertes wissenschaftliches Mittel, das einen förmlichen Zettelkatalog der verschiedenartigsten Eigenschaften durch eine gleiche willkürliche Aufschrift zu einem Ganzen macht. Kant hat das Problem, das in der „Gegebenheit" seiner Empfindung steckt, nur allegorisch behandelt; er hat nicht erklärt, wie die Empfin-

dung, in der Polarisation, die er für die Kritik der reinen Vernunft braucht, aus der Wirklichkeit des unmittelbaren Erfahrens entsteht. Dies hatten wir im zweiten Teil der Arbeit nachgewiesen. Es war aber schon den ersten Kantianern klar gewesen, daß die Empfindung nicht in der Fassung, die ihr der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens gibt, das Fundament der Transzendentalphilosophie sein könne. Was sollte man denn auch logisch anfangen mit einem einzelnen Ton, einer einfachen Farbe, einer Druckempfindung, kurz mit all den Phänomenen, die die Psychologie rein empfindungsmäßige nennt? Dieser Verlegenheit hat Kant, wie wir zeigten, praktisch dadurch abgeholfen, daß er der Empfindung den Inhalt des naturwissenschaftlichen Begriffes der Materie gab. Die Aufgabe einer Kantkritik wird es sein, diesen logischen Instinkt Kants durch methodische Mittel zu ersetzen.

Vorher aber ist das historische Rätsel zu lösen, weshalb Kant überhaupt den irreführenden Namen der Empfindung beibehalten hat. Die Annahme, Kant habe nicht gefühlt, wie grundverschieden sein Empfindungsbegriff vom populären Empfindungsbegriff ist, geht wider den historischen Respekt. Ich suche mir darum die hier obwaltende Fragwürdigkeit folgendermaßen zu erklären. Ich meine, Kant hat, nur um die Tradition nicht abreißen zu lassen, das Fundament seiner Philosophie mit demselben Namen bezeichnet, den das Fundament eines großen Teils der bisherigen Philosophie trug. Diese Philosophie sah, nach einer deduktiven Überzeugung, in den Empfindungen die psychologischen Urbestandteile aller zusammengesetzten seelischen Erscheinungen, und Condillac gab, von der entgegengesetzten, der induktiven Seite, einen Versuch, alle psychologischen Gegebenheiten in verschiedenwertige Empfindungselemente aufzulösen. Kants Unternehmen war dem Unternehmen Condillacs logisch verwandt. Wie dieser die Formen der Psychologie als Differenzierungen eines einfachen Inhaltes auffassen wollte, so beabsichtigte Kant zunächst die Lehrstücke der Physik aus dem Sinne der Physik zu begreifen. Vielleicht wäre dies Ziel viel früher und viel rechtmäßiger erreicht worden, wenn Kant die trügerische Analogie des gleichen Weges verschmäht hätte, denn wie man auch über die „letzten Dinge" der Psychologie denken mag, mit denen der Physik haben sie jedenfalls nichts gemein.

Wir wenden uns deshalb der Aufgabe zu, die mit „Empfin-

dung" bezeichnete Realität durch eine Definition zu ersetzen. Dabei scheint es mir ratsam, dem Inhalt der Definition nicht wieder den vieldeutigen Namen „Empfindung", sondern den historisch nicht belasteten Namen „Fundament" zu geben. Diese Vertauschung kann sich auf den Vorgang Kants berufen, denn dieser hat, wie wir sahen, Empfindung und Materie in eins gesetzt. Nun ist aber der Ausdruck Fundament noch allgemeiner als der Ausdruck Materie (der stets eine physikalische Nebenbedeutung hat), es kann mithin seiner Einführung kein historisches Bedenken im Wege stehen. So haben wir das, Vorwissenschaftliches meinende Wort „Empfindung" in das wissenschaftsfähige Wort „Fundament" verbessert, und das Recht dazu aus Kants eigenem Handeln gezogen. Wir geben nun dem Fundament einen definitorischen Inhalt, und betrachten die Methoden, durch die es zu einer brauchbaren Basis der generalisierenden Begriffsbildung, zu einem Ganzen mit permutierbaren Teilen umgearbeitet wird.

Man wird zunächst mit vollkommener Selbstverständlichkeit das Fundament aller Wissenschaft in den Daten des unmittelbaren Erlebens suchen. Diese Meinung wird sofort durch die Bemerkung zerstört, daß jenes unmittelbare Erleben ein stummgeborenes Etwas ist, das nie über sich hinausweist, mithin auch nie eine Grundlage der Wissenschaft abgeben kann.

Dann bleibt als der nächst primitive Inhalt für jenen Begriff des Fundaments die Gesamtheit der Ausdrucksweisen dieses unmittelbaren Erlebens. Das Wort Ausdrucksweisen ist hier in denkbar weitester Bedeutung gebraucht, und nicht im mindesten auf die verbale oder urteilsmäßige Umformung des Bewußtseinsinhaltes eingeschränkt. Mit diesem Vorbehalt stimmen wir durchaus der folgenden Bemerkung Kants in den Reflexionen zu[24]: „Wir kennen einen jeden Gegenstand nur durch Prädikate, die wir von ihm sagen oder gedenken. Vorher ist das, was von Vorstellungen in uns angetroffen wird, nur zu Materialien, aber nicht zur Erkenntnis zu zählen. Daher ist ein Gegenstand nur ein Etwas überhaupt, was wir durch gewisse Prädikate, die seinen Begriff ausmachen, uns gedenken." Diese gegebenen Prädikate sind also das letzte Fundament aller Wissenschaft. Wir haben dadurch eine vollkommen neue Operationsbasis gewonnen, deren wichtigster Vor-

[24] Reflexionen II Nr. 942.

teil der ist, daß sie uns von aller Psychologie und von allen im psychologischen Interesse unternommenen Aufteilungen der geistigen Funktionen unabhängig macht. Es handelt sich nun darum, zu diesem neuen Material die neuen Auswahlprinzipien zu finden.

Die kategorialen Formen des Raumes und der Zeit können uns nicht allzuviel nutzen. Sie stehen selbst dem Reiche des Vorwissenschaftlichen noch viel zu nahe, und schillern viel zu sehr zwischen objektiver und subjektiver Bestimmtheit, als daß sie zuverlässige Auswahlprinzipien abgeben könnten. So ist z. B. der Zeitbegriff nach seinem objektiven Wesen eine fließende Größe, daher denn nach ihm nie zwei Zeitmomente gleichzeitig im Bewußtsein zusammen bestehen können. Die subjektive Erfahrung zeigt hiervon das direkte Gegenteil; in ihr bemerken wir nie Zeitpunkte, sondern immer nur Zeitakte; im subjektiven Verstande sind daher die Zeitvorstellungen „simultan gegebene ausgedehnte Größen, so gut wie die Raumvorstellungen".[25] Der Raum im objektiven Sinne hat einer noch größeren Zahl von wissenschaftlichen Forderungen zu genügen, er muß zusammenhängend dreidimensional unendlich gleichartig und isotrop sein. Der Raum im subjektiven Sinne genügt keiner von diesen Forderungen; er kann z. B., dafern er vollständiger Gesichtsraum ist, als ein Kontinuum von vier Dimensionen[26], dafern er ein vollständiger Bewegungsraum ist, sogar als ein Kontinuum von n Dimensionen gedeutet werden. Raum und Zeit können daher, wenn ihnen nicht weitere Bestimmungen zur Seite treten, nicht als Auswahlprinzipien für die fundamentalen Gegebenheiten eintreten.

Als nächste Hülfsmittel bieten sich uns ganz von selbst die Methoden dar, die den Raum und die Zeit aus ihrem subjektiven Zustande in den objektiven überführen. Dieser Gedanke findet vielleicht günstige Aufnahme, wenn wir uns darauf berufen, daß er sich schon auf verwandten Gebieten bewährt hat. Da unternimmt es Husserls Philosophie der Arithmetik, das geschilderte Verfahren für die Inhalte durchzuführen, die sonst der Anschauungsform der Zeit zugewiesen wurden: die Zahlen. Husserl zeigt, daß die Zeit gleichmäßig der Hintergrund einer jeden Geistestätigkeit ist, daher denn aus ihrem allgemeinen Begriff nichts für

[25] Wundt, Physiologische Psychologie, Bd. III, S. 87. — [26] Poincaré, La Science et l'Hypothèse, S. 72—73.

das spezifische Wesen gerade der Zahl folgen kann. Vielmehr nimmt er für die Zahl eine eigene Methode der Synthesis an, die er die „kollektive Verbindung" nennt.

In diesem neuen Gedanken, meine ich, liegt die Möglichkeit, auch die Beschaffenheit der Objektivitätselemente zu einer festen und definitorischen zu machen.

Zu diesem Ende hat man das von Husserl befolgte Verfahren den Eigentümlichkeiten des Fundamentes anzupassen. Man muß soviel neue Methoden ausbilden, als das Fundament Widersprüche gegen die kolligierende Ganzheit und die Permutabilität zeigt. Dies ist folgendermaßen zu verstehen. Die neue Operationsbasis soll, als die neue Grundlage unserer universalistischen Begriffsbildung in ein kolligierendes Ganzes mit permutierbaren Teilen verwandelt werden. Dazu ist sie zunächst nichts weniger als geeignet. Die einzelnen Prädikate sind — nach Herkunft und Bezeichnungsaufgabe — durchaus individuell, mithin noch nicht einmal vergleichbar, geschweige denn permutierbar. Es muß daher an erster Stelle ein Verfahren besprochen werden, durch das die individuellen Unvergleichbarkeiten nivelliert, und in einen gemeinsamen Inbegriff zusammengefaßt werden. Da dies Verfahren an inhaltliche Bestimmtheiten der Prädikate gebunden ist, und, wie wir schon sagten, schließlich auch nur Individuen höherer Ordnung schafft, so muß seine angefangene Arbeit von einem anderen Verfahren vollendet werden, das die Individuen höherer Ordnung definitiv dem System der generalisierenden Begriffsbildung eingliedert. Reflektiert man darauf, daß das zweite Prinzip, als Medium des generalisierenden Systems, die Inhaltsgesetze des ersten enthält, während das erste Prinzip wiederum die Anwendung dieser Gesetze auf die empirische Welt vermittelt, so kann man sagen: Das erste Prinzip muß uns erlauben, die Inhalte aus ihrer Gegebenheitsform, aus ihren örtlichen zeitlichen und sachlichen Beziehungen zu erlösen, und zu einem Inbegriff zusammenzufassen; das zweite muß uns ein Gesetz dieses Inbegriffes geben, das alle die Teile, die das erste nur zu einem Bündel vereinigen konnte, nach dem Prinzip der Erklärungseinheit zu einem formbeherrschten Ganzen macht. Das erste Prinzip bestimmt so von außen, das zweite von innen, das erste grenzt ab, das zweite hält zusammen, das erste gibt gewissermaßen die Buchstaben einer uni-

versalistischen Betrachtungsweise, das zweite ordnet sie zu sinnbelebten Worten zusammen. Die Umformung des vorwissenschaftlichen Erlebens in die universalistische Begriffsbildung zerfällt deshalb in zwei Phasen, von denen die erste wesentlich der Empirie, die zweite wesentlich dem universalistischen System zugewendet ist.

Von den verschiedensten Ausgangspunkten her sind wir immer wieder zu dem gleichen Resultat gekommen, und haben damit eine Technik befolgt, die etwa der des Mathematikers zu vergleichen ist, der eine Kreisperipherie bestimmt durch eine Reihe von Tangenten. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß auch für die erste hier erwähnte Phase die Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung von Johannes von Kries steht, für die zweite die Theorie der Infinitesimalrechnung von Hermann Cohen. — Die Theorien dieser beider Rechnungsarten würden dann von allerhöchster Bedeutung für die Transzendentalphilosophie werden, wenn der Nachweis gelänge, daß sie beide ein durchaus allgemeines Verhalten der Erkenntnis aussprechen, von der die mathematische Formulierung nur ein spezieller Teil ist. Die Theorien beschrieben dann in erster Linie Methoden der Logik, oder wenn man will, allgemeinste Schemata der Begriffsbildung, und erst in zweiter Linie Disziplinen der Mathematik. In der Hoffnung, diesen logischen Tatbestand in beiden Disziplinen erfüllt zu sehen, treten wir jetzt an die Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung heran.

2. Die Neugestaltung der Lehre von den sinnlichen Objektivitätselementen durch den modernen Kritizismus.

a. Die Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung.

Die Wahrscheinlichkeitslehre hat allerdings schon Fries in die Transzendentalphilosophie aufgenommen. Heutigestages aber muß der Philosoph jeden Schritt, den er in fremdes Gebiet wagt, durch eine Autorität, nicht seines eigenen, sondern des fremden Gebietes decken, denn nur so kann er den Anschein des Dilettantismus vermeiden. So mag denn nicht Fries, sondern eine Fachgröße der Mathematik bestätigen, daß der Philosoph auf dem Gebiete der Wahrscheinlichkeitslehre wirklich etwas zu suchen hat. Ich lasse mir diese Bestätigung geben durch Poincarés neue Darstellung der Wahrscheinlichkeitslehre. Nach Poincaré fällt die Wahrscheinlichkeitsrechnung, soweit sie Rechnung ist, natürlich in das

Gebiet der Mathematik, die ihre Ansätze nach den allgemein verwendeten Methoden entwickelt. Aber gerade dieser Ansatz ist etwas Vormathematisches, er bedeutet eine Umformung der Wirklichkeit, die nur aus allgemeinen Prinzipien der Begriffsbildung heraus zu begreifen ist, und die immer schon geschehen sein muß, ehe die Mathematik ans Werk gehen kann. Es ist nun sehr merkwürdig, daß diese Umformung der Wirklichkeit, zunächst in Begriffe, und dann in mathematisch fixierbare Begriffe, nicht kontinuierlich vor sich geht, sondern an einer bestimmten Stelle einen Sprung aufweist. Die Möglichkeit nämlich, Wahrscheinlichkeitsverhältnisse numerisch auszudrücken, das heißt die begriffliche Umformung in numerische Werte umzusetzen, ist keineswegs eindeutig bestimmt. Diese Diskrepanz zwischen Ansatz und Rechnung ist im reinen Gebiet der Mathematik z. B. der Erklärungsgrund des unter Mathematikern bekannten Bertrandschen Paradoxons, das für das gleiche geometrische Problem zwei einander diametral entgegengesetzte numerische Lösungen gibt.[27] Bei den empirischen Wissenschaften häufen sich durch die größere Länge der Umformungsreihen die Beispiele noch mehr. Es sind also im Gebiet der Wahrscheinlichkeitsrechnung zwei getrennte Forschungsinteressen oder Stadien zu unterscheiden. Das eine ist „metaphysisch", und rechtfertigt logisch irgendeinen Ansatz, das andere ist mathematisch, und verarbeitet diesen Ansatz nach rechnerischen Regeln.[28] Das Ideal einer vollendeten Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung wäre dies: den einheitlichen Fortgang von der ersten begrifflichen Umformung der Wirklichkeit bis zum numerischen Ausdruck dieser Umformung begreiflich zu machen. Wir sehen jetzt, weshalb die Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung sogar in eminenter Weise erkenntnistheoretischer Natur ist. Das methodologische Problem der Wahrscheinlichkeitslehre ist nur ein Unterfall der großen Aufgabe, die die Arithmetiker unserer Zeit (Frege z. B.) in Atem hält: die arithmetischen Verfahrungsweisen als Spezialisierungen allgemein logischer Verfahrungsweisen zu begreifen. Die Ausbildung der Logik steht bekanntlich gegen die der Mathematik arg zurück. Dies macht sich für die Wahrscheinlichkeitslehre darin fühlbar, daß man nach Poincaré keine exakte Definition der Wahrscheinlichkeit

[27] Poincaré, Calcul des Probabilités. Paris 1896. S. 96 ff. — [28] Ebenda Seite 6.

geben kann. Die gewöhnliche Definition ist, wie Poincaré zeigt, unzulänglich, die präzisierte Definition definiert Wahrscheinlichkeit durch sich selbst, und führt daher zu einer Diallele.[29]

Die Unsicherheit des Ansatzes scheint also daraus zu folgen, daß die logischen Überlegungen, die den Rechnungsansatz ergeben, keine einheitliche Verfahrungsweise des Geistes, sondern einen definitorisch nicht fest umgrenzten Komplex von Methoden vorstellen.

An diesem Punkt setzt die Arbeit des deutschen Forschers ein. „Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung" von Johannes von Kries[30] unternehmen es, das allgemeine Problem der Begriffsbildung, das in dem Wahrscheinlichkeitsansatz steckt, erkenntnistheoretisch zu begründen, und es mit dem mathematischen Ausdruck dieses Ansatzes zu vermitteln.

Wir hatten im vorigen Abschnitt gesagt, die Transzendentalphilosophie müsse so viel neue Bearbeitungsmethoden ausbilden, als das „Fundament" ursprüngliche Widerstände gegen die universalistische Umformung hat. Kries erfüllt diese Forderung der Sache nach, denn er geht aus von einem letzten logischen Unterschiede, den das Fundament der Wissenschaft aufweist. Er unterscheidet an den Gegenständen, die Objekte unserer Erkenntnis werden können, zwei verschiedene Arten der Bestimmtheit. Die erste ist die nomologische; sie umfaßt diejenigen Bestimmungen der Dinge, welche der Gegenstand von Gesetzen werden können. Die zweite ist die ontologische[31]; sie ist zunächst dadurch charakterisiert, daß die ihr zugehörigen Merkmale nicht zu der Einheit eines Gesetzes zusammengehen können. Die nomologischen Merkmale der Dinge sehen also auf das Gesetz als auf ihre Einheitsform hinaus; die Einheit der ontologischen Merkmale ist vorläufig nur nach ihrer Bestimmung gekennzeichnet: sie soll das ausschließlich Individuelle und Singuläre der Dinge in Ganzheiten zusammenfassen. Dabei aber bilden die nomologischen und ontologischen Merkmale nicht

[29] Die gewöhnliche Definition lautet: la probabilité d'un événement est le rapport du nombre des cas favorables à cet événement au nombre total des cas possibles. Die präzisierte Definition hat den Zusatz: au nombre total des cas possibles, pourvu que ces cas soient également probables. Auch im Fortgang der Rechnung findet sich übrigens nach Poincaré noch ein metaphysisches Moment. Dieses ist enthalten in der Forderung der Stetigkeit aller verwendeten Funktionen. Wir werden auf dies „metaphysisches Moment" zurückkommen. — [30] Erschienen Freiburg 1886. — [31] Ebenda S. 85.

etwa zwei Welten für sich. Die nomologischen Einheiten, das ist die Gesetze, sind immer nur im Konkreten, im Ontologischen realisiert. So kann aus der Kenntnis der nomologischen Bestimmtheit des Planetenumlaufes noch nichts über die wirklich stattfindenden Umläufe ausgemacht werden; dazu muß vielmehr die Kenntnis ontologischer Bestimmtheiten, wie der Planetenmassen, der Planetenverteilung ꝛc. treten. Die ontologische Bestimmtheit aber ist, wie wir schon früher sahen, die Form, in die alle Wirklichkeit eingebettet ist. Sollen daher die nomologischen Allgemeinheiten auf die ontologische Wirklichkeit angewendet werden, so müssen diese ontologischen Merkmale irgendwie in die Form der Allgemeinheit aufsteigen können. Diese Allgemeinheit darf, nach den Voraussetzungen, keine gesetzliche sein, gleichwohl aber hat sie eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Gesetz. Das nomologische Prinzip des Gesetzes lehrt uns, daß gewisse Umstände gewisse Folgen notwendig herbeiführen[32]; das gesuchte Prinzip der ontologischen Bestimmtheiten soll diese gleichfalls unter einer Form der Notwendigkeit vorstellig machen. Die Aufgabe der Wahrscheinlichkeitsrechnung ist es, die ontologischen Bestimmtheiten auf diese Form der Notwendigkeit: auf einen zahlenmäßigen Ausdruck zu bringen. Es sind nun die Quellen der Wahrscheinlichkeit zu untersuchen, und es ist zu prüfen, welche von ihnen einen zahlenmäßigen Ausdruck ermöglichen.

Die beiden nächsten Quellen sind die Analogie und die Induktion. Von beiden darf man die verlangte Leistung nicht erwarten.[33] Die Analogie ist deshalb unzureichend, weil sie die ontologischen Bestimmtheiten nicht begreift, sondern ausmerzt. Wenn ich nach der Analogie schließe, so richte ich ja mein Interesse nur auf dasjenige an dem Einzelfall, worin er mit allen ähnlichen Einzelfällen übereinstimmt. Die ganze Schlußkraft meines Beweises liegt darin, daß dieser individuelle Fall in eine allgemeine Kategorie einzureihen ist, für die eine gewisse nomologische Regel mit Bestimmtheit gilt. Dann habe ich aber überhaupt das eigentliche Gebiet der Analogie schon verlassen, denn, sobald alle Fälle als gleichwertig angesehen werden, fällt die logische Basis des Analogieschlusses fort. Die zweite mögliche Ansicht, die Fundierung durch Induktion, ist ebenfalls undurchführbar. Die generalen All-

[32] Ebenda S. 160. — [33] S. 28.

gemeinheiten der Induktion sind nur deshalb Allgemeinheiten, weil sie alles Besondere der unter ihnen enthaltenen Fälle auslöschen. Das Besondere geht darum in der induktiven Verallgemeinerung nie auf Grund seiner ontologischen Eigenschaften in das Allgemeine auf, sondern auf Grund seiner nomologischen. Die Induktion verfehlt gerade das Spezifische des Ontologischen, und kann aus diesem Grunde nicht die Vermittlerin zwischen ontologischer Besonderheit und ontologischer Allgemeinheit sein. Außer diesen speziellen Bedenken trifft beide Annahmen ein prinzipieller Einwand. Das gesuchte Prinzip sollte die ontologischen Bestimmtheiten auf einen zahlenmäßigen Ausdruck bringen. Es gestattet aber weder die Analogie, noch die Induktion, eine arithmetische Umformung, mithin kann keine von ihnen das mathematische Einheitsmoment der ontologischen Bestimmtheiten abgeben.[34]

Die numerische Wahrscheinlichkeit leitet sich vielmehr von einer ganz anderen Wahrscheinlichkeitsquelle her. Kries führt dies neue, uns aber schon vertraute Prinzip, dem also zugleich die spezifische und die numerische Formung der ontologischen Bestimmungen obliegt, unter dem Namen des Spielraumes ein.

Ehe wir bestimmen, was ein Spielraum ist, wollen wir angeben, was er leisten soll. Der Begriff des Spielraumes soll aus der Wahrscheinlichkeitsrechnung den Begriff der subjektiven Wahrscheinlichkeit ausschalten, der ein psychologischer Begriff ist, und in der Erkenntnislehre nichts zu schaffen hat; er soll diese Rechnung von dem Verdachte befreien, sie sei eine allgemeine Logik des Ungewissen. Methodologisch bedeutet dies, daß der Ansatz der Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht als der Ausdruck unserer Ungewißheit, sondern als zu beweisende oder zu verwerfende Hypothese einzuführen ist. Hier haben wir also bereits eine Einkleidung der Wahrscheinlichkeit in die Form der Hypothese. Ein gleichwertiger mathe-

[34] Fries hat unter den anderweitigen Quellen, der Wahrscheinlichkeit außer der Analogie und Induktion auch noch die Hypothese besprochen. Da er selbst sagt, alle drei gäben nicht berechenbare Wahrscheinlichkeiten, so kann die Friessche wichtige Umkehrung der Hypothesenfrage: ob die Hypothese auch durch einen berechenbaren Wahrscheinlichkeitswert fundiert werden könne, d. h. ob anderweitig begründete Wahrscheinlichkeiten auch hypothetische Form annehmen können, nicht auf das Wesen der numerischen Wahrscheinlichkeit selbst zurückstrahlen. Hier genügt das Friessche Eingeständnis, die Hypothese bilde qua Hypothese keine eigene Wahrscheinlichkeitsquelle. (Fries: Versuch einer Kritik der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, 1842, S. 16.)

matischer Ausdruck ist dieser: der Spielraum ist eine reale Größe, die numerisch zu beziffern ist. Für die subjektive Ungewißheit hat also die objektive Bedeutung der Spielraumsgröße einzutreten. Die Spielraumsgröße ist mit der Wahrscheinlichkeit gleichzusetzen, woraus folgt, daß objektiv gültige Erkenntnis in der Form von Wahrscheinlichkeiten ausgedrückt werden kann.

Man kann den Spielraum zunächst ganz allgemein definieren als einen Raum, zwischen zwei durch anderweitige Kenntnis bestimmten Polen, von denen man außerdem weiß, daß irgendein Verhalten in ihm realisiert sein soll. Dieser Definition gereicht ihre Anschaulichkeit zum Vorteil, das räumliche Gleichnis aber, das diese Anschaulichkeit vermittelt, zum Nachteil: denn diese läßt sich nicht allerorten durchführen. Es scheint daher vorteilhaft, den ganzen Sachverhalt noch einmal in ganz abstrakter Wendung auszudrücken. Wir würden dann definieren: der Spielraum ist der ideale Rahmen, innerhalb dessen die ontologischen Bestimmungen eines Dinges gemäß einer allgemeinen Bedingung variiert werden können. Diese Definition enthält nicht die mindeste Zahlenbestimmung; es folgt daher zunächst einmal aus ihr, daß die numerische Darstellbarkeit durchaus kein notwendiges Merkmal des Spielraumprinzipes ist. Die formierende Kraft des Spielraumes geht daher weit über ihre arithmetische Verwertung hinaus, und darin eben liegt ihre Bedeutung für die Transzendentalphilosophie. Der Spielraum gehört seinem allgemeinsten Wesen nach unter die ursprünglichen Kategorien, durch die wir die primären Gegebenheiten formen, oder vielmehr er ist die transzendentale Form der generalisierenden Begriffsbildung, durch die diese den primären Gegebenheiten eine geeignete Verfassung gibt. Das Prinzip der Spielräume ist daher ein echtes Mittel der Objektivität, es ist eins jener idealen Segmente, die die nachkantische Philosophie in den Kreis des Objektivitätsproblems eingefügt hat.

Es erheben sich zwei außerordentlich wichtige Fragen. — Das Prinzip der Spielräume, dem, wie wir sahen, eine solch ungemeine Expansionskraft innewohnt, ist in der praktischen Anwendung meist mit anderen Prinzipien vermengt, mit Analogieprinzipien und Induktionsprinzipien, als wodurch es die Unsicherheit des Ansatzes erzeugt, von der wir oben bei der Besprechung Poincarés redeten. Demgegenüber ist es von äußerster Wichtigkeit, die

Domäne festzustellen, die das Spielraumprinzip als seine eigentliche inne hat. Die erste Kardinalfrage ist deshalb so zu stellen: Wann sind Spielräume ausschließlich wahrscheinlichkeitsbestimmend? Zweitens: Der Zweck des Spielraumes besteht darin, die ontologischen Bestimmtheiten auf einen Ausdruck zu bringen, der sich ins Zahlenmäßige übersetzen läßt. Für die zahlenmäßige Bestimmung aber ist die erste Vorbedingung, daß jene oben erwähnten idealen Rahmen, innerhalb deren die ontologischen Bestimmungen variiert werden können, auch kommensurabel seien. Die zweite Kardinalfrage kann daher so ausgedrückt werden: Wann sind Spielräume kommensurabel?

Die erste Frage ist, mit einer Wendung ins Negative, auch so aufzuwerfen: Wann kommen andere, nicht auf dem Prinzip der Spielräume beruhende Wahrscheinlichkeiten nicht in Betracht? Die analytische Antwort lautet: Die hier gemeinten Verfahrungsweisen der Analogie und Induktion kommen nicht in Betracht, wenn in dem vorliegenden Material Eigentümlichkeiten auftreten, über die die eigentümliche Technik der Analogie und der Induktion keine Macht hat. Der synthetischen Erklärung dieses Satzes diene folgende Feststellung. Analogie und Induktion sind nur dann anwendbar, wenn sie unter den ihnen anheimgegebenen Elementen nach einem gewissen Prinzip wählen dürfen. Nur wenn es erlaubt ist, bestimmte Elemente logisch zu bevorzugen, kann Analogie oder Induktion stattfinden. Wir wissen etwa, das spezifische Gewicht eines Elementes liege zwischen fünf und sechs. Wollen wir nun einen Wahrscheinlichkeitsansatz auf Grund der Analogie oder Induktion aufstellen, so müssen wir stets ein anderweitiges Wissen, hier etwa ein Wissen um das Gewicht klassenverwandter Elemente, voraussetzen, auf Grund dessen wir einen der zwischen fünf und sechs liegenden Werte für wahrscheinlicher halten dürfen als alle andern. Ohne einen solchen bevorzugenden Grund aber können wir nicht unter den zwischen fünf und sechs liegenden Zahlenwerten wählen. Die Analogie und Induktion sind darum nicht anwendbar, wenn kein Grund vorliegt, dieses oder jenes Element einer gegebenen Totalität zu bevorzugen.[35] Es tritt dann das Prinzip der Spielräume in seine Rechte. Spielräume, deren Teile der Induktion und Analogie keinen Angriffspunkt mehr bieten, weil sie

[35] S. 25—26.

vollkommen logisch gleichwertig sind, werden indifferent genannt, und es besteht für sie eine, durch keinerlei Gründe bestimmte, das ist eine freie Erwartungsbildung. Hiermit ist unsere erste Frage erledigt. Das Prinzip der Spielräume tritt da in Kraft, wo unter einer Anzahl von Elementen, die durch eine Annahme umfaßt werden, keines einen logischen Vorzug vor dem anderen hat, oder, wo für die Erwartung des einen oder anderen Erfolges lediglich die Umfänge der Bedingungskomplexe, aber keinerlei andere logische Verhältnisse maßgebend sind.

Wir gehen weiter zu unserer zweiten Frage: wann sind Spielräume kommensurabel? Als ein spezieller Fall ist, wie man leicht sieht, in dieser Frage die Teilfrage enthalten: wann sind Spielräume zahlenmäßig ausdrückbar? Die erste Bedingung der Vergleichbarkeit von Spielräumen ist, daß ihre Teile auch wirklich homogene Größen seien, an deren Homogenität keine künftige Erfahrung etwas ändern kann. Wenn nämlich nach dem Wissensbestande der ersten Annahme die Teile rechtmäßig einander gleichwertig sind, so wird diese Gleichwertigkeit doch wiederum problematisch, sobald sich später herausstellt, daß die ins Auge gefaßten Verhaltungsweisen als notwendige Ergebnisse irgendwelcher anderer Ursachen anzusehen sind. Diese funktionelle Abhängigkeit kann einigen Elementen einen logischen Vorzug geben, und derlei fanden wir früher mit dem Prinzip der Spielräume unverträglich. Die erste Bedingung ist also dahin zu formulieren: „daß Spielräume, nach welchen die Erwartungsbildung sich richtet, nicht mehr auf andere reduzierbar, daß sie, wie wir kurz sagen wollen, ursprüngliche sind".[36] Nachdem die Spielräume solchergestalt fest umschriebene Werte geworden sind, hat die Frage, wie sie vergleichbar werden können, einen erkenntnistheoretischen Boden gewonnen. Die Spielräume sind in einem weiteren und einem engeren Sinne, nämlich logisch und numerisch vergleichbar. Im ersten Fall kommt die Vergleichung dadurch zustande, daß die logische, im zweiten dadurch, daß mit der logischen die numerische Methode der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Spielräume angewendet wird. Die logische Methode besteht in der Zergliederung des als möglich erscheinenden in eine Anzahl getrennter Fälle, in der Aufstellung und Abzählung aller Möglichkeiten, mit einem Worte, in

[36] S. 35.

der systematischen Bildung disjunktiver Urteile. Numerisch ausdrückbar werden diese Ergebnisse aber allererst durch die Ansetzung gleichmöglicher Fälle. Für die Herstellung dieser numerischen Vergleichbarkeit tritt das große Hülfsmittel der modernen Mathematik, der Begriff des unendlich Kleinen in seine Rechte. Das unendlich Kleine vermittelt zunächst die innere Einheit der Spielräume. Die obige Bestimmung, innerhalb der Spielräume dürfe keinerlei logische Bevorzugung statthaben, war doch nur ein Prinzip des mangelnden Grundes gewesen. Das unendlich Kleine dagegen macht den Spielraum dadurch einheitlich, daß es innerhalb seiner eine Vergleichbarkeit kleinster und benachbarter Teile fordert.[37] Läßt man nun die Teile „beliebig"[38] klein werden, so sind offenbar alle Bedingungen für die Anwendung der Differentialrechnung gegeben. Eben diese Vergleichbarkeit kleinster Teile verstattet es auch, die Verhältnisse der Spielräume untereinander auf einen numerischen Ausdruck zu bringen. Durch dieses neue und große Hülfsmittel kann man Verhältnisse, die, wie etwa quantitative oder qualitative Differenzen psychischer Zustände, keine unmittelbare numerische Darstellung zulassen, dennoch mittelbar numerisch ausdrücken — indem man sie etwa funktionell von materiellen Vorgängen abhängig macht —, wenn nur innerhalb der materiellen Vorgänge sich eine Vergleichbarkeit kleinster benachbarter Teile konstruieren läßt. Das Postulat der Stetigkeit der Funktion, das Poincaré aus rein subjektiven Gründen aufstellt, geht hier objektiv aus der Forderung hervor, eine Vergleichbarkeit der Spielräume herzustellen. Die Annahmen, die jene Spielräume umfassen, sind zum Teil mit positiven Vorzeichen versehen (die für das Eintreffen des Ereignisses sprechen), zum Teil mit negativen (die gegen das Eintreffen des Ereignisses sprechen). Wann sind die Pluszeichen und die Minuszeichen kommensurabel? Der Komplex der positiven bildet mit dem Komplex der negativen Annahmen ein Ganzes nur unter zwei Bedingungen. Erstens müssen diejenigen Teile, die dem Eintreten, und diejenigen, die dem Ausbleiben des Ereignisses entsprechen, vielfältig durcheinander gemischt sein, das heißt das Eintreten sowohl wie das Ausbleiben muß auf

[37] S. 64. — [38] Das „beliebig", das in den heutigen Theorien der Infinitesimalrechnung eine so große Rolle spielt, findet sich übrigens bereits bei Leibniz. Leibnitii Opera ed. J. E. Erdmann Berolini M. D. C. C. C. XL. S. 436.

sehr viel verschiedene Weise möglich erscheinen.[39] Zweitens muß ein sehr annähernd konstantes Größenverhältnis bestehen zwischen den Teilen, die für das Eintreten, und denen, die für das Ausbleiben sprechen. Subjektiv gewendet heißt dies: „Es müssen die Vermutungen, welche wir mit Bezug auf die gröberen Unterschiede des Verhaltens uns bilden können, für die Erwartung des betreffenden Erfolges irrelevant erscheinen".[40] Wir sehen hier unsere frühere Bemerkung bestätigt: die Teile der Spielräume brauchten keineswegs identisch zu sein, denn es sei nur nötig, daß sie *wesentlich* dem Spielraum zugehörten. Hiermit ist die Frage beantwortet, wie Spielräume vergleichbar und meßbar werden können. Kries faßt das Gesamtergebnis in diesen Satz: „Annahmen stehen in einem zahlenmäßig angebbaren Wahrscheinlichkeitsverhältnis, wenn sie indifferente und ihrer Größe nach vergleichbare ursprüngliche Spielräume umfassen, und daß bestimmte Wahrscheinlichkeitswerte sich daher da ergeben, wo die Gesamtheit aller Möglichkeiten durch eine Anzahl solcher Annahmen erschöpft werden kann".[41] So wird das Prinzip des Spielraumes zum Einheitsprinzip der ontologischen Bestimmtheiten der Dinge.

Ich habe mich aus verschiedenen Gründen solange bei der Darstellung der v. Kriesschen Gedanken aufgehalten. Erstens glaube ich hierdurch ein echtes, und Kant gegenüber sogar neues *Mittel* der Transzendentalphilosophie eindeutig und vor allem vollständig beschrieben zu haben. Zweitens halte ich es für sehr bemerkenswert, daß die Naturwissenschaft ein Substrat besitzt, das mit dem Prinzip der abstrakten Gesetzlichkeit nichts mehr zu schaffen hat. Ich meine dies so: Der Begriff des Spielraumes ist die Einheitsform der ontologischen Bestimmtheiten; die ontologischen Bestimmtheiten sind die eigentlichen Merkmale der Wirklichkeit. Nun ist, diesmal nach Poincaré, die Wahrscheinlichkeitsrechnung das Medium, durch das hindurch allein die Anwendung der Gesetze auf die Wirklichkeit sich vollziehen kann. Wenn aber das Spielraumsprinzip kein gesetzliches Prinzip ist, so kommen wir zu dem sehr merkwürdigen Resultate, daß die Gesetzlichkeit, wenn sie sich überhaupt darstellen will, dies nicht in abstrakten Formen tun kann, wie sie dem Gesetz eignen, sondern nur in den Formen der konkreten Ganzheit. Man kann dies auch so ausdrücken: Die Aus-

[39] Kries, Wahrscheinlichkeitsrechnung, S. 73. — [40] S. 74. — [41] S. 36.

zweigung der Gesetze aus allgemeinen zu besonderen ist nicht etwa eine stetige, derart, daß das besonderste Gesetz, die letzte Ausmündung der abstrakten Einheit, identisch wäre mit dem individuellen Fall. Die Besonderung ist nur solange eine abstrakte, als man auf die rein logische Formentwicklung der Gesetze blickt, und von allem Inhalt absieht. Dahingegen hört die syllogistische Entwicklung sofort auf, sobald ein Gesetz sich darstellen will. Es gibt mithin zwei vollkommen verschiedene Weisen, wie ein Gesetz etwas unter sich enthalten kann. Erstens die syllogistische Weise, wo das allgemeine Gesetz die besonderen Gesetze unter sich enthält. Zweitens die Spielraumsweise, wo das allgemeine Gesetz die einzelnen Fälle in sich enthält, die zu seiner Erklärungseinheit gehören. Das Spielraumsprinzip ist so die äußere Form, in der alle Gesetzlichkeit sich darstellt, das heißt es ist die konkrete Ausgestaltung des Postulates, das die Objektivitätsbedingung der möglichen Erfahrung erhob.

Der Spielraum ist in transzendentaler Hinsicht die erweiterte Form des dreidimensionalen euklidischen Raumes, denn er besitzt von diesem alle wertgebenden Eigentümlichkeiten, und macht nur von ihnen einen erweiterten und liberalen Gebrauch. Dem Raum trat in der kantischen Philosophie die Zeit an die Seite. Auch wir müssen neben den Spielraum noch ein anderes Prinzip setzen, das die Leistung der Zeit übernimmt: die Erzeugungseinheit aller Dinge, und vor allem die Erzeugungseinheit des Raumes zu sein. Irre ich nicht, so ist der kantische Gedanke, den Raum als eine Funktion der Zeit zu begreifen, bei Kant selbst zu keinem befriedigenden Ende gekommen. Die Verbindung, die Kant zwischen Raum und Zeit herstellt, ist eine außerwesentliche Verbindung. Kant setzt nicht auseinander, wieso das definitorische Wesen des Raumes aus dem der Zeit folgt, oder umgekehrt, sondern zeigt nur, daß wir Menschen keinen Raum begreifen können, ohne ihn durch sukzessive Synthesis in der Zeit zu erzeugen. Das ist eine psychologische Deduktion von Raum und Zeit, keine logische. Solange aber die logische Deduktion aussteht, fällt die Sinnlichkeit in disparate Bestandteile auseinander. Nach Kant sind Raum und Zeit immer noch viel zu sehr Formen, wennschon er selbst geschrieben hat[42]: „Daher sind es nicht Formen sondern Funk-

[42] Reicke, Lose Blätter, Bd. I, S. 16.

tionen worauf die relationes der Erscheinungen beruhen." Die funktionelle Vermittlung von Raum und Zeit, oder, die funktionelle Vermittlung der Methoden, die an ihre Stelle zu treten haben, bleibt also auch eines von den Problemen, die uns Kant hinterlassen hat. So wenig wie die Räume, sind die Spielräume wirkliche Grenzen; sie sind Merkpunkte über einem großen Strom von Erkenntnisakten, der unter ihnen durchflutet. Wir wenden uns jetzt dem zu, was die Einheit dieser Akte ausmacht.

Diesen Abschnitt schließen wir mit einer Bemerkung über den Platz der Wahrscheinlichkeitsrechnung, und der Ergänzung, die sie fordert, in der Geschichte der Transzendentalphilosophie. Diese kann in dem Spielraumsprinzip den exakten Ausdruck einer Tendenz sehen, die früher im Kritizismus in metaphysischer Form wirkte. Sie trat damals als das Zusammenstimmen der Natur mit der Struktur unserer Urteilskraft auf; als ein „Entgegenkommen" der Wirklichkeit gegenüber den Absichten unserer Begriffsbildung. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung befreit diesen Glauben aus seiner psychologischen Fassung, und nimmt ihn als aprioriischen Bestandteil in die Betrachtung der Natur auf. Aus der metaphysischen Angemessenheit der Natur an unsere Urteilskraft macht sie eine rechnerische Angemessenheit der Phänomene an unsere mathematischen Methoden. Dies ist die historische Mission der Wahrscheinlichkeitsrechnung.

Wir hatten weiter gesehen, daß am Anfange aller Wahrscheinlichkeitsrechnung immer eine Hypothese oder ein Spielraum stand, die variiert werden konnten, da das Resultat von diesen Variationen unabhängig war. Aber eine Voraussetzung lag allen diesen Hypothesen, resp. den Funktionen, die sie ausdrückten, zugrunde, nämlich daß sie stetig seien. Das Prinzip der Stetigkeit war früher eine zweite metaphysische Voraussetzung gewesen. Es ist deshalb ein zweites Prinzip erforderlich, das die Stetigkeit rein in die erkenntnistheoretische Besonderheit der mathematischen Subsumtion gründet. Ein solches Prinzip ist dringend vonnöten, denn ohne die Stetigkeit der angewandten Funktionen würde nicht nur die ganze Erfahrungswissenschaft hinfällig werden, sondern auch auf eigenstem mathematischen Gebiete würde die „Konstruktion der Begriffe" unmöglich sein. Das Prinzip der Stetigkeit ist also, ebenso wie das Spielraumsprinzip, ein echtes a priori, das rein die Inhalte des

Erfahrens betrifft, und mit der Besonderheit des menschlichen Denkvermögens nichts zu schaffen hat. Der allgemeinen Ausdrucksform für die stetige Erzeugung aller naturwissenschaftlichen Begriffe wenden wir uns nun zu, als einem neuen Kapitel in der Geschichte der Transzendentalphilosophie.

b. Die Theorie der Infinitesimalrechnung.

Die moderne Mathematik erkennt die rein logische Natur der Grundbegriffe der Differential- und Integralrechnung so allgemein an, daß alle ausführlichen Lehrbücher dieser Disziplin mit gewissen philosophischen Begriffsbestimmungen als einem festen Lehrbestande anheben. Ich nehme zum Beweise die neue Darstellung der Infinitesimalrechnung von Nernst und Schönfließ. Die Verfasser sagen: das Prinzip der Infinitesimalrechnung ist nur die exakte Ausgestaltung eines Prinzips, das unserer gesamten naturwissenschaftlichen Denkweise zugrunde liegt. Das Prinzip besteht darin, alle Naturprozesse in elementare Bestandteile zu zerlegen, die eine minimale Zeit dauern, und für diese einen gleichmäßigen Ablauf der Erscheinungen vorauszusetzen. Bewegt sich z. B. ein Körper mit wechselnder Geschwindigkeit, „so bedienen wir uns, um uns von seiner Bewegung und seiner Geschwindigkeit ein Bild zu machen, des Hülfsmittels, daß wir den Bewegungsvorgang in lauter kleine Intervalle auflösen und die Bewegung für jedes Intervall gleichmäßig, das heißt mit konstanter Geschwindigkeit voraussetzen, während die Geschwindigkeit selbst sich von einem Intervall zum anderen sprungweise ändert".[43] Das Prinzip bringt also eine ganz bestimmte Umformung der wirklichen Vorgänge mit sich, durch die diese unseren mathematischen Methoden einen Angriffspunkt geben, und hat insofern ebenso ein „metaphysisches Stadium" wie die Wahrscheinlichkeitsrechnung. „Immer ersetzen wir den wirklichen Naturvorgang durch einen anderen, der für die Vorstellung und das Verständnis einfacher ist, von dem wirklichen Verlauf jedoch sich durchaus unterscheidet."[44] Soweit die Infinitesimalmethode im Gebiet des Logischen ver-

[43] Einführung in die mathematische Behandlung der Naturwissenschaften. Kurzgefaßtes Lehrbuch der Differential- und Integralrechnung mit besonderer Berücksichtigung der Chemie von Nernst und Schönfließ, 1904, S. 49. — [44] Ebenda S. 49.

bleibt, ist sie durchaus Annäherungsmethode: je kleiner wir uns die oben erwähnten Intervalle vorstellen, um so größer wird die Annäherung. Dies ändert sich, sobald wir ins Gebiet des Rechnerischen hinübertreten. Hier können wir die Präzision durch die Annäherung an Null beliebig verschärfen, und schließlich durch Gleichsetzung mit Null vollkommen machen. Die Rechnung leistet hier, was unsere Anschauung und unser Denken nicht leistet: sie vermag die Gesetze, „welche die unaufhörlich veränderlichen Prozesse und Erscheinungen betreffen, direkt zu erfassen".[45]

Der Ausdruck „direkt" birgt für den Philosophen ein Problem, da er kein Gegenbild der mathematischen Formeln in der Wirklichkeit annehmen darf. Er vermag in dem, was hier der Ausdruck: „direkt" zu bezeichnen wünscht, nur eine immanente Beschaffenheit der Gesetze, nämlich eine widerspruchslose generalisierende Umformung des primären Erlebens zu sehen. Über das innere Wesen dieser Umformung gibt ihm dabei der Mathematiker den Fingerzeig, sie geschehe dadurch, daß man den unmittelbar gegebenen Vorgang durch das Bild einer kontinuierlichen Erzeugung eben dieses Vorganges ersetze. Hierdurch ist für den Mathematiker der Vorgang vollkommen durchsichtig geworden; eine Überzeugung, für deren Rechtmäßigkeit er sich überdem auf Kant berufen kann, der in den Reflexionen schreibt: „Wir müßten uns, wenn wir die Erscheinung vollständig apprehendierten, einen Erzeugungsbegriff machen können".[46] Der Philosoph wird, um dieser eigentümlichen Technik des Geistes beizukommen, zunächst darauf reflektieren, daß alle Erzeugung in der Zeit stattfindet, daher denn insofern die Zeit eine Grundform unseres Erkennens ist. Es sagt ihm aber die Zeit nichts über das spezifische Wesen der Erzeugung; sie mahlt sozusagen nur Luft, da sie ein Prinzip ist, ohne das keine Erzeugung stattfindet, aber durch das auch keine Erzeugung stattfindet. Das Infinitesimale bedarf, als das andere wesentliche Charakteristikum des Fundamentes der Wissenschaft, als der einheitliche Strom, der durch all die Spielräume hindurch flutet, darum noch der positiven Bestimmung.

An dieser Stelle hat die Lösung des Objektivitätsproblems wiederum einen sehr wichtigen Beitrag erhalten. Hermann Cohen

[45] Ebenda S. 52. — [46] Reflexionen II, Nr. 356, vergleiche S. 147.

hat es versucht, die logische Grundlage der Infinitesimalrechnung aufzuzeigen, als zu welchem Zweck er ein besonderes Buch geschrieben hat: Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte.[47] Wir wollen es versuchen, den Inhalt dieses Buches hier wiederzugeben, und ihn für unsere Auffassung der Objektivitätslehre zu benutzen. Vorher aber kann ich zwei Bemerkungen nicht unterdrücken.

Erstens. Das Buch Cohens wird allgemein unter die schwierigsten Bücher der deutschen Philosophie gerechnet, und man kann von besonnenen Leuten hören: das einzige, was sie in dem ganzen Werk verstanden hätten, seien die Zitate aus fremden Autoren. Es ist aber unbillig, für diese Schwierigkeiten Cohen allein verantwortlich zu machen. Sie liegen vielmehr tief im Gegenstande, und dies kann man aus dem Satze des Nernst-Schönfließschen Buches entnehmen, die Rechnung leiste, was weder unsere Anschauung, noch unser Denken leistet. Es handelt sich für den Philosophen also darum, mit Verstandes- und Anschauungsmitteln etwas darzustellen, was seiner Natur nach jenseits von Verstand und Anschauung steht. Le concept de l'infiniment petit ne peut se définir logiquement que d'une manière indirecte par l'intermédiaire des limites, sagt auch Cournot. Man ist demgemäß auf die indirekte Charakteristik mit all ihren Unzuträglichkeiten angewiesen, daher denn die Vieldeutigkeiten des Cohenschen Buches einen durchaus sachlichen Erklärungsgrund haben. Der Vortrag des Infinitesimalprinzips ist durchaus auf die dialektische Darstellungsmethode angewiesen, das heißt darauf, daß jeder Gedanke erst in den anderen Gedanken seine Ergänzung und seinen Sinn findet. So ist die Theorie nur als ein Ganzes zu begreifen; isoliert man ihre Lehrstücke, so verfallen diese heute ebenso unrettbar wie zuzeiten Newtons und Leibniz' dem geistreichen Spott Bischof Berkeleys: die Differentialien seien die Geister abgeschiedener Größen. Diese dialektische Natur des Infinitesimalsystems lassen wir uns noch von einem ausgezeichneten Arithmetiker unserer Tage bestätigen. Frege erklärt das Zusammengehen unselbständiger Bedeutungselemente zu einem geschlossenen Ganzen, wie dies in der Lehre vom Unendlichkleinen statthat, folgendermaßen[48]: „Es ist

[47] Erschienen 1883. — [48] Frege, Die Grundlagen der Arithmetik, S. 71.

also die Unvorstellbarkeit des Inhaltes eines Wortes kein Grund, ihm jede Bedeutung abzusprechen oder es vom Gebrauche auszuschließen. Der Schein des Gegenteils entsteht wohl dadurch, daß wir die Wörter vereinzelt betrachten und nach ihrer Bedeutung fragen, für welche wir dann eine Vorstellung nehmen. So scheint ein Wort keinen Inhalt zu haben, für welches uns ein entsprechendes inneres Bild fehlt. Man muß aber immer einen vollständigen Satz ins Auge fassen. Nur in ihm haben die Wörter eigentlich eine Bedeutung. Die inneren Bilder, die uns dabei etwa vorschweben, brauchen nicht den logischen Bestandteilen des Urteils zu entsprechen. Es genügt, wenn der Satz als Ganzes einen Sinn hat; dadurch erhalten auch seine Teile ihren Inhalt."

Zweitens. Cohen hat eine nicht glückliche Vorliebe für den weitgehendsten Gebrauch des mit Mißverständnissen erblich belasteten Ausdruckes der Empfindung. Man erlaube mir darum, auf unsere früheren Feststellungen zurückzugreifen, und für die Empfindung als Grundlage der Erfahrung allerorten den Ausdruck Fundament einzusetzen. Die Bezeichnung „Empfindung" bleibt also bei uns ausschließlich ihrem gewohnten Bedeutungskreis vorbehalten. Der Terminus Fundament kann nicht als psychologische Qualität des Bewußtseins mißdeutet werden, und ist deshalb dem Terminus Empfindung vorzuziehen. Außerdem handeln wir mit dieser Veränderung durchaus im Geiste Cohens, denn dieser wehrt sich allerorten gegen die Verwechslung der Grundlagen der Wissenschaft mit den psychologischen Grundbeschaffenheiten des Geistes. Wir haben nunmehr statt des Gegensatzes „Empfindung und Kategorie" den Gegensatz „vorwissenschaftliches Fundament und wissenschaftliche Bearbeitung".

Den Übergang zu Cohens eigentlichen Ausführungen gewinnen wir folgendermaßen. Wir hatten gesagt, das rechnerische Infinitesimalprinzip sei, so gut wie das rechnerische Wahrscheinlichkeitsprinzip, nur die mathematische Differenzierung eines weit allgemeineren Denkmittels. Für die Wahrscheinlichkeitsrechnung konnten wir dies aus dem Spielraumsprinzip von Kries' beweisen, für die Infinitesimalrechnung beweisen wir es aus dem Kontinuitätsprinzip Cohens. Cohen bestätigt den Satz Cournots, das Infinitesimale sei nicht bloß ein künstliches Werkzeug zur Bewältigung psychologischer Vor-

gänge. Vielmehr führe: „das natürliche Verfahren, demzufolge überhaupt Dinge und Vorgänge abgeteilt und spezialisiert werden . . . in gerader Richtung und in letzter Instanz zu diesem Gebilde".[49] Auf die Frage, welcher Rechtsgrund, welche Kategorie diesem natürlichen Verfahren zugrunde liege, das in seiner präzisesten Ausgestaltung als Infinitesimalrechnung erscheint, antwortet Cohen: Die Kontinuität. Die Kontinuität findet logisch ihren allgemeinsten Ausdruck in dem, von Lotze so sehr mißachteten limitativen Urteil. Das limitative Urteil hat einen sehr guten Sinn, wenn es sich auf ein Kontinuum bezieht, oder, wie wir lieber sagen wollen, auf einen bestimmten Spielraum, der in feste Trenngebiete eingeteilt ist. Es hat alsdann die Ausschließung mehrerer Prädikate nicht mehr bloß eine negative Bedeutung, sondern die Bedeutung einer Auszeichnung der übrigbleibenden. So ist das limitative Urteil überall da am Platze, wo Kontinua vorliegen. Die Logik der Mathematik z. B. macht es in folgender Form sich nutzbar: „Stellt α die konstituierenden Merkmale eines Begriffes vor und β diejenigen eines beliebigen anderen Begriffes, so kann man jederzeit die Form bilden: Etwas, das α oder β ist".[50]

Der allgemeine erkenntnistheoretische Ausdruck der Kontinuität aber ist das Infinitesimalprinzip. Das Infinitesimalprinzip ist also, in einem absoluten Sinn, der Oberbegriff ebenso des limitativen Urteiles, wie der Differential- und Integralrechnung; oder, anders ausgedrückt: das Infinitesimalprinzip ist als logische Definition ein limitatives Urteil, als mathematischer Wert das Prinzip der Differential- und Integralrechnung. Cohen definiert das mathematisch Infinitesimale vorläufig als „eine Art wissenschaftlichen Seins, welche zunächst nur durch ihren Unterschied vom Endlichen zu charakterisieren ist".[51] Diese Definition ist nach dem Vorausgegangenen keineswegs leer, sondern enthält, durch ihre dialektische Entgegengesetztheit zu den bekannten Bestimmungen des Endlichen, einen durchaus positiven

[49] Cohen, Infinitesimalmethode, S. 133. Der Satz Cournots lautet: D'ailleurs la méthode infinitésimale ne constitue pas seulement un artifice ingénieux; elle est l'expression naturelle du mode de génération des grandeurs physiques qui croissent par éléments plus petits que toute grandeur finie. — [50] Husserl, Logische Untersuchungen II, S. 637. — [51] Cohen, Infinitesimalmethode, S. 37.

Sinn. Gleichwohl wird der Ausdruck „zunächst" befremden, und den Gedanken nahelegen, man könne durch Klärung der Begriffe noch mehr über diese „Art wissenschaftlichen Seins" erfahren. Wir sehen uns daher nach den Hindernissen um, die den eben beschrittenen Umweg nötig gemacht haben. Einen Begriff definieren, heißt nach Kant: ihn in der Anschauung darstellen. Wir wissen aber aus der Kantdarstellung, daß Kategorien und Ideen der Darstellung in der Anschauung, der Definition also, unfähig sind. Wenn also der, in seiner Ganzheit wohl verständliche Begriff des Infinitesimalprinzips sich in etwas der Definition widersetzt, so liegt dies daran, daß das Widerstrebende sich nicht in einer Anschauung darstellen läßt, mithin entweder Verstandesbegriff oder Idee ist. Diese Vermutung bestätigt sich: das Infinitesimalprinzip hat drei Phasen, deren erste der Vernunft, deren zweite dem Verstande, deren dritte der Sinnlichkeit angehört. Der Vernunftbestandteil des Prinzips ist die Idee des Einfachen.[52] Diese Idee wird aus der praktischen Verwendung ausgeschaltet, und unter die regulativen Prinzipien verwiesen. Nun besteht das Infinitesimale nur noch aus sinnlichen und verstandesmäßigen Komponenten. Als verstandesmäßiges Etwas betrachtet ist das Infinitesimale logisch (im reflexiven Sinne) das limitative Urteil, erkenntnistheoretisch (im konstitutiven Sinne) der Grundsatz der intensiven Realität. Als sinnliches Etwas „adaptiert sich das Infinitesimale nicht nur dem Ausdruck des Gesetzes der Kontinuität, sondern es ist dieser Ausdruck selbst".[53] Diese Trennung in eine verstandesmäßige und sinnliche Phase ist jedoch unnatürlich, denn verstandesmäßig ist der Grundsatz nur etwas durch Beziehung auf die Sinnlichkeit, und sinnlich ist der Ausdruck nur dadurch etwas, daß er Ausdruck eines Gesetzes ist. Das Infinitesimale hat die Eigentümlichkeiten der beiden Mächte geerbt, die es erzeugt haben: der Sinnlichkeit wie des Verstandes. Nehmen wir als Charakteristikum der Sinnlichkeit die Gegebenheit des Einzelnen, als Charakteristikum des Verstandes das vollkommene Selbsthervorbringen alles dessen, was er umfaßt, so haben wir im Infinitesimalen ein Gebilde, das die Einzelheiten der Sinnlichkeit durch ein Verstandesprinzip nacherzeugt. Es gilt zu zeigen, wie dies geschehen kann.

[52] Ebenda S. 55. — [53] S. 123.

Seinem allgemeinsten erkenntnistheoretischen Wesen nach, so fanden wir, ist das Infinitesimale eine verstandesmäßige Relation zwischen den Bestandteilen unserer Sinnlichkeit. Diese Relation kann abermals nur dialektisch erfaßt werden, nämlich dadurch, daß man sie von anderen analogen Relationen sich abheben läßt. Zu diesem Zwecke denken wir uns die Inhalte unserer Sinnlichkeit von all und jeder Auffassung frei. Dann können wir zwischen diese auffassungsfreien Inhalte offenbar beliebige Relationen einsetzen. Lassen wir es so z. B. a priori dahingestellt, ob die Inhalte eine Wirklichkeit oder eine Illusion meinen, so können wir nunmehr an sie die Kategorie des Daseins heranbringen. Dann bezeichnet „Dasein" ein ganz bestimmtes Verhältnis unter den Elementen der gedachten Gleichung.[54] Ebenso aber wie das Verbindungszeichen „Dasein" können wir das Verbindungszeichen „intensive Realität" zwischen die Elemente setzen. Jede intensive Größe hat, wie wir wissen, einen Grad. Einen Grad aber kann ich nie als etwas Fertiges, sondern immer nur als etwas Gewordenes, etwa derart begreifen, daß ich von dem gegebenen Grad einen Grad tiefer gehe u. s. f. Setze ich die Gradunterschiede unendlich klein, so kann ich den Gegenstand sozusagen langsam vor mir aufwachsen lassen.

Hierdurch wird der Unterschied von intensiver Realität und Dasein deutlich. Das Dasein läßt die Elemente unverändert, es setzt sie gewissermaßen in Klammern; die intensive Realität aber ändert sie von Grund auf. Sie ist nicht mit dem Sein, sondern mit dem Werden befaßt, sie ist, wie schon gesagt, „der natürliche Ausdruck der Entstehungsart physischer Größen, welche nach Elementen wachsen, die kleiner sind als jede endliche Größe". Die intensive Realität hat darum einen schöpferischen Charakter: sie erzeugt allererst die Gegenstände, die Objekte ihrer Betrachtung werden sollen. Dies geschieht dadurch, daß der Realitätsgrundsatz den Weg angibt, den das Erkennen immer einschlagen muß, wenn es einen Gegenstand vorstellig machen will. In den verschiedensten geistigen Provinzen aber stellen wir uns Gegenstände vor; es muß darum der Grundsatz der Realität, ebenso wie der Spielraumsgrundsatz, in verschiedenen Formen vertreten sein.[55] Die

[54] S. 27. — [55] S. 144.

durchsichtigste Form ist die mathematische mit dem Differential als Realisierungsprinzip.

Diese mathematische Ausgestaltung erreicht nun zwar immer ihren Abschluß in der gewöhnlichen algebraischen Rechnung; sie bewahrt aber ihre philosophische Herkunft bis in die innere Struktur ihrer Resultate hinein.[56] Die Zahlen haben daher, wenn sie einen Infinitesimalkalkül zu Ende führen, eine andere Bedeutung, als wenn sie in der gewöhnlichen algebraischen Rechnung stehen. Der gemeine Zahlbegriff ist nur imstande, das vergleichsweise Sein der Dinge auszudrücken, eben weil er den Einheitsbegriff, den er verwenden muß, nicht präzisieren kann. Sage ich: die Linie a ist doppelt so lang als die Linie b, so bleiben a und b gleichermaßen unbekannt, denn die Aussage geht nur ihre wechselseitige Relation, nicht ihr absolutes Sein an. In der Infinitesimalrechnung hingegen drücken die Zahlen, da sie ja nicht das Sein, sondern das Entstehen der Dinge vorstellen, nicht ihren bloß vergleichsweisen, sondern ihren absoluten Wert aus. Die Infinitesimalrechnung erweitert aus diesem Grunde den Zahlbegriff in fundamentaler Weise; sie macht den gewöhnlichen algebraischen Begriff des Quantums zu einem Unterfall des weit allgemeineren Begriffes der Größe.[57] Darum ist auch der Einheitsbegriff der Infinitesimalrechnung, das Integral, durchaus von der gewöhnlichen Summe der Arithmetik zu unterscheiden. Die Technik des Kalküls wird dieser Forderung dadurch gerecht, daß sie das Integral als *infinitesimale Summe* durch ein großes Σ oder ∫ bezeichnet.

Die Infinitesimalrechnung findet ihr Material, die Gegebenheit der Welt, in einer doppelten qualitativen Differenzierung vor: als physische und als psychische Wirklichkeit. Von den Ausdrücken, die unser unmittelbares Erleben aus uns herausstellen (von der „Gegebenheit", dem Fundament also), sind alle die physisch, die ihren wirklichen Bestand an Empfindungsmaterial nicht als *Empfindung* vorstellig machen, sondern als *erscheinende Eigenschaften eines Dinges*. Dagegen sind alle die Ausdrücke psychisch, die die Empfindung als *Erlebnis* und als Bestandteil eines Subjektes meinen. Man kann also bei den Ausdrucksformen des unmittelbaren Erlebens erstens auf das sehen, was

[56] S. 98. — [57] S. 105, 40, 46.

sich in ihnen darstellt, auf das Intentionale ihres Inhaltes. Dieser, ihr Gegenstand, ist die Domäne der Physik, „welche den Inhalt der Empfindungen zu Qualitäten objektiviert".[58] Zweitens kann man auf das „wie" der Gegebenheit sehen, auf die Gegebenheit als einen „Vorgang des Bewußtseins", welcher die Grundlage für ein Studium desselben ist. Diese Art, in der alles Wirkliche gegeben ist — nämlich als Reiz — wissenschaftlich zu fixieren, ist die Aufgabe der Psychologie. Den Grenzfall, in dem das Intentionale selbst etwas psychisches ist, berühren wir hier nicht.[59] Beide Provinzen sollen durch das Infinitesimalprinzip objektiviert, das heißt der Botmäßigkeit der generalisierenden Begriffsbildung unterworfen werden; wir wollen sehen, wie es des individuellen Zufalls Herr wird.

α. Die Infinitesimalmethode und die Physik.

Die Infinitesimalmethode soll erstens den Zufall aus der Physik eliminieren; das ist ihr dann möglich, wenn sie alle äußere Gegebenheit in numerisch feststellbare Werte auflösen darf.

Der rechnerische Charakter, den Cohen darum aller physischen Realität zu geben bemüht ist, scheint mir seinen glücklichsten Ausdruck in der vorhin angeführten Stelle aus Cournot zu finden: „die Infinitesimalmethode . . . ist der natürliche Ausdruck der Entstehungsart physischer Größen, welche nach Elementen wachsen, die kleiner sind als jede endliche Größe".[60] Die so definierte Methode löst nun in der Tat die Wirklichkeit in ein System rationaler Werte auf, und muß daher für Cohen von äußerstem Werte sein, denn sie allein verbürgt die Bewährung des Kategorien-

[58] Cohen, Infinitesimalmethode, S. 153.

[59] Diese Unterscheidung zwischen der psychologischen Erscheinungsform der geistigen Akte und ihrer sachlichen Meinung ist, ebenso wie die sich daran schließende zwischen psychologischer und sachlicher Verknüpfung keineswegs äußerlich an Kant herangebracht; sie liegt vielmehr seinem ganzen Denken zugrunde. Da Kant sie indessen nicht allzu häufig ausdrücklich formuliert hat, so führe ich eine Belegstelle an: „Wenn meine Vorstellung worauf folgt, so würde der Gegenstand derselben noch nicht darauf folgen, wenn dessen Vorstellung nicht wodurch als eine Folge determiniert wäre, welches niemals anders als nach einem allgemeinen Gesetze geschehen kann. Denn es muß ein allgemeines Gesetz sein, daß alle Folge durch etwas vorhergehendes determiniert sei, sonst würde ich zu der Folge der Vorstellungen keine Folge der Gegenstände setzen." Reicke, Lose Blätter I, S. 21. — [60] Cohen, Infinitesimalmethode, S. 123.

systemes in einer wirklichen Erfahrung. „Wesentliche Einheit der Wahrheiten einer Wissenschaft ist Einheit der Erklärung."[61] Diesen Satz hat Cohen zwar nicht geschrieben, aber er drückt seine Ansprüche an die Philosophie mit einer geradezu programmatischen Deutlichkeit aus. Wenn daher in der Gegebenheit ein unbegriffener Rest zurückbleibt, wenn in ihr noch irgendein andersartiges Etwas sich der logischen Verklärung widersetzt, so ist eben damit die Einheit des Systemes, und mit dieser die Einheit der Wissenschaft gefährdet. Wenn der Kantische Satz, daß wir nur recht eigentlich das verstehen, was wir selbst gemacht haben, wirklich eine uneingeschränkte Geltung haben soll, so müssen wir auch das unsubjektivste, bleiernste, der Logik feindlichste: das, was unser unmittelbares Erfahren nur *meint* und nicht selbst *ist*, wissenschaftlich nacherzeugen können. Diesen Dienst leistet die Infinitesimalmethode; sie rationalisiert den intentionalen Gegenstand dadurch, daß sie ihn nicht als *gegeben*, sondern als *entstanden* auffaßt. Hierdurch gibt sie der Spontaneität der wissenschaftlichen Begriffe eine ganz ungeahnte Erweiterung; sie allererst scheint vollkommen die Forderung Newtons zu realisieren, alles auf analytischem Wege gefundene auch wieder synthetisch hervorzubringen. — Diese Auffassung trifft auf eine erste, und von ihr selbst gesehene Schwierigkeit, in den Qualitäten der Natur; ihr dx als Realitätseinheit scheint ein vollkommen gleichmäßiges, durchgängiges Sein des Fundamentes zu verlangen, und mit seinen letzten, auf sich selbst stehenden Qualitäten nicht fertig zu werden. Indessen, hierfür gibt es eine Auskunft. Das dx als Realitätseinheit ist zunächst zwar konstant, kann aber auch wiederum mit einem weiteren dx kompliziert sein, ein Zeichen dafür, daß die letzte Realitätseinheit noch nicht erreicht ist. In diesem Sinne stellt daher „der Realitätsbegriff eine relative Stufe der Erzeugung dar"; das dx mit seinen höheren Ordnungen „enthält den Grund der Möglichkeit einer unbegrenzten Verschiedenheit der Qualitäten und der Dinge" und „der Unterschied der Qualität ist als ein solcher der Realität und auf die verschiedenen Ordnungen des Unendlichkleinen zurückführbar zu denken".[62] Durch diese Spekulationen Cohens erhält der kantische Satz: alle Mannigfaltigkeit der Dinge sei nur eine

[61] Husserl, Logische Untersuchungen I, S. 234. — [62] Cohen, Infinitesimalmethode, S. 147.

ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität einzuschränken, eine ganz besondere posthume Bedeutung. Es wird aber auch wohl die Annahme nicht fehl gehen, daß Cohen bei der ganzen Anlage seines Realitätsbegriffes diese schließliche Nutzanwendung vorgesehen hat. Ich will deshalb die Theorie der infinitesimalen Einheit der Natur, so wie ich sie hier aus Cohen konstruiert habe, noch einmal geben, und diesmal allein mit den Ausdrucksmitteln der modernen Mathematik. Dadurch wird es möglich, die irreführenden Ausdrücke „Realität" und „Qualität" zu vermeiden.

Die infinitesimale Einheit der Natur scheint mir folgendermaßen zu erwachsen: Ebenso, wie die einfachen Differentialquotienten, lassen auch die höheren Differentialquotienten eine physikalische Deutung zu. In dem Problem der Bewegung z. B., das aus gleich aufzuführenden Gründen besonders wichtig ist, bezeichnet der erste Differentialquotient die Geschwindigkeit, der zweite Differentialquotient die Beschleunigung. Nun[63] „gibt die Beschleunigung ein Maß derjenigen Kraft ab, durch welche die Bewegung entsteht; wir definieren ja die Kräfte durch die Beschleunigungen, die sie einem Körper von der Masse 1 erteilen". Hieraus folgt, daß in der Bewegungslehre der zweite Differentialquotient die Definition der wirkenden Kräfte enthält. Diese Definition gibt weiter ein ganz konkretes Maß, denn die Beschleunigung, das heißt also die auf einen Punkt wirkende Kraft, ist gleich dem Abstand dieses Punktes von einem festen Zentrum. Die moderne theoretische Physik löst bekanntlich eine große Anzahl sinnlich letzter Beschaffenheiten der Natur, wie Licht Wärme Schall, in stehende oder fortschreitende Wellen auf. Diese Wellen unterstehen alle dem eben genannten Gesetz, das heißt sie sind definiert durch Differentialgleichungen zweiter Ordnung. Nunmehr dehnen wir den hier geschilderten Auflösungsprozeß auf die ganze Natur aus. Wir behalten dann, als letztes ideales rechnerisches Substrat eine vollkommen gleichmäßige Bewegung. Diese Bewegung mit ihren Differentialquotienten erster Ordnung tritt an die Stelle des antiken Begriffes der Materie: sie dient nur als logisches Fundament, und es korrespondiert ihr nichts Wirkliches in der Natur; dafern diese Bewegung vielmehr eine

[63] Nernst und Schönfließ, S. 184.

Wirklichkeit ausdrückt, ist sie immer mit Beschleunigungen, oder sagen wir allgemeiner, mit Bewegungskomplikationen behaftet, die in Differentialquotienten höherer Ordnung zum Ausdruck kommen. Die höheren Differentialquotienten sind die eigentlichen Repräsentanten der wirklichen Beschaffenheiten; es wird also eine bestimmte Komplikation der ursprünglichen Bewegung, die durch einen bestimmten Differentialquotienten höherer Ordnung vertreten wird, auf den Begriff des Lichtes, eine andere auf den der Wärme, eine andere auf den der Gase, eine andere auf den der Körper führen. Auf ein solches letztes Bild der Natureinheit scheint mir der dunkle Satz Cohens hinauszusehen: „Der Unterschied der Qualität ist als ein solcher der Realität und auf die verschiedenen Ordnungen des Unendlichkleinen zurückführbar zu denken". Ist dieses ferne Ziel dermaleinst erreicht, so hat die Infinitesimalmethode für die Gegebenheiten der äußeren Welt das geleistet, was wir S. 228 von ihr verlangten.

β. Die Infinitesimalmethode und die Psychologie.

Statt auf den physikalischen Inhalt des Fundamentes kann man zweitens auf die psychologische Art seiner Gegebenheit sehen. Es ist der Grundsatz der intensiven Realität wie ein Obersatz, der verschiedene Anwendungen zuläßt; die Objektivierung des Inhaltes der Gegebenheiten zu Qualitäten der Natur ist nur ein Spezialfall von ihm, in dem sein Reichtum sich keineswegs erschöpft. Schließlich ist die Gegebenheit doch immer in psychologischer Form, als Empfindung gegeben, mithin muß sie auch in dieser Hinsicht wissenschaftlich festgelegt werden können.

Cohen unterscheidet hier zweierlei: „die sogenannte Intensität der Empfindung muß durchaus von der intensiven Größe oder Realität der Empfindung unterschieden werden".[64] Die Intensität der Empfindung ist ein „subjektiver Vorgang"; in unserer Terminologie ein „vorwissenschaftliches Etwas". Die Realität der Empfindung ist ein rechnerisches Geschäft, welches in der Integrierung besteht. Die Intensität ist also das Rohmaterial, die intensive Größe ist seine wissenschaftliche Verklärung; die Intensität, das vorwissenschaftliche, stumm geborene Etwas, wird von Cohen „Empfindung" genannt, die rechnerisch durchdrungene In-

[64] Cohen, S. 156.

tensität „Reiz". Jede Empfindung hat einen Grad; sie ist aber darum nicht mehr und nicht weniger Empfindung als jede andere, die Empfindungen sind deshalb, rein gegeneinander gehalten, vollkommen unvergleichbar, und insofern gegeneinander zufällig; man kann nicht sagen, eine Empfindung sei doppelt so stark oder halb so schwach als eine andere, es gibt keine „psychische Elle", mit der man sie unmittelbar aufeinander abmessen könnte.[65] Ihr Intensitätsgrad ist danach das eigentliche Fragezeichen für ihre generalisierende Umbildung.

Dieser Verlegenheit, eine Rechnungseinheit zu finden, welche die Empfindung zum Reiz objektiviert, hilft der Begriff der Schwelle und der Ebenmerklichkeit ab.[66] Die Auskunft ist: zwei Empfindungen, die gleich merklich sind, als gleich groß anzusehen. Der Größenbegriff ist also hier nicht mehr ein extensiver, sondern ein intensiver Wert, und die Objektivität der Empfindung besteht allein darin, daß sie von anderen Empfindungen unterschieden ist. Reiz und Empfindung meinen beide Psychisches, nur ist der Reiz ein objektiviertes Psychisches, die Empfindung nicht; die Objektivierung aber beruht auf den in der unmittelbaren Empfindung gegebenen Verhältnissen der Ebenmerklichkeit. So wird die Empfindung „realisiert" durch ein in ihr selbst liegendes Element, die Ebenmerklichkeit, die nach Cohen ihre wissenschaftliche Erzeugungseinheit, und damit ihr eigentlicher wissenschaftlicher Gehalt ist. „Ein anderes Maß für die Empfindung, als die intensive Einheit in der Ebenmerklichkeit ein solches darbietet, kann es sonach nicht geben." Die rechnerische Objektivität der psychischen Vorgänge ist also ganz eigener Natur. Während alle anderen Vergleichungen durch ein äußerliches und fremdes Maß „realisiert" werden, wird die Empfindung durch ein Maß realisiert, das in ihr selbst liegt. Vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Gestalt fallen hier nicht so vollkommen auseinander, wie sie es sonst tun. Dies aber hat seinen Grund darin, daß hier für die Wissenschaft das Moment des Erlebtwerdens, das ihr sonst vollkommen gleichgültig ist, zu einer grundlegenden Bedingung wird.

Vielleicht können diese Gedanken, deren Fassung auch dadurch erschwert wird, daß man sie erst aus Cohens schwierig stilisiertem Deutsch herauslösen muß, eine gewisse Kontrastdeutlichkeit dadurch

[65] Ebenda, S. 153, 159. — [66] S. 153, 154.

gewinnen, daß man sie von der gewöhnlichen Ansicht über das Verhältnis von Reiz und Empfindung sich abheben läßt; sowie etwa Farben, die, einzeln betrachtet, wechselnd erscheinen, ein festes Aussehen gewinnen, sobald man sie aneinander hält. Nach der gemeinen Ansicht sind Reiz und Empfindungen zwei, sei es gleichartige, sei es ungleichartige, veränderliche Größen, deren wechselseitige Abhängigkeiten in der bekannten Fechnerschen Formel ihren Ausdruck finden; die Empfindung ist eine Funktion des Reizes. Hiergegen verwahrt sich Cohen auf das entschiedenste. Wenn der Reiz x, als aus dx entstehend gedacht werden kann, so kann aus dy, den Elementen der Empfindung, niemals ein y aufsteigen, es kann durch keinen Intensitätswandel etwas anderes werden als dy, und zwar aus diesem Grunde: „was y nämlich als Empfindung im Unterschiede von dy zu bedeuten haben könnte, das eben ist der Sinn und Inhalt des x und seiner Ableitungen, welche die objektivierte Empfindung, das will sagen, den Reiz bedeuten. Zu welchem Behufe könnte mithin das y dienen, wenn und sofern es vom x als dem Repräsentanten des Reizes, des Gegenstandes, der Materie unterschieden gedacht wird?“[67] Nach dieser Ansicht sind Reiz und Empfindung sozusagen aus gleichem Holz geschnitten, die Empfindung ist in Hegels Sprache das Ansichsein, der Reiz das Fürsichsein, die Empfindung das wissenschaftlich unentwickelte, der Reiz das wissenschaftlich entwickelte, die Empfindung das Versprechen, der Reiz die Erfüllung der psychologischen Objektivität. Die Erfüllung aber ist keine *psychologische* Größe mehr. Die Infinitesimalrechnung ist nur im sinnlich Materiellen real anwendbar[68], und darum ist die objektivierte Empfindung nicht mehr ein psychischer, sondern ein physischer Faktor. Die psychische Tätigkeit läßt sich nicht in Differentialien zerfällen, und das Bewußtsein ist daher kein Integral. Man darf nicht, wie dies Fechner tat, das Bewußtsein in Differentialien auflösen, und die Empfindung aus infinitesimaler Summation hervorgehen lassen. Was vielmehr aus dem Bewußtsein an Objektivität gewonnen werden kann, muß zum Physischen objektiviert werden. Es ist darum das Objektivitätsmoment des Physischen, der Reiz, der „zum Physischen objektivierte Inhalt des Psychischen“.[69] — Wir haben nunmehr zu der physikalischen die psychologische Einheit

[67] S. 159. — [68] S. 161. — [69] S. 162.

der Natur gewonnen. Im Physikalischen waren wir auf eine abstrakte Bewegung als letztes Substrat gestoßen, aus der alle wirklichen Bewegungen, und mit ihnen alle wirklichen Qualitäten, durch Bewegungskomplikationen können gewonnen werden; im Psychologischen haben wir uns einen abstrakten Reiz konstruiert, der weder Gesichts-, noch Gehörs-, noch Gefühlsreiz ist, aus dem aber alle diese konkreten Reize durch Einsetzung passender Variabeln konstruiert werden können. In diesem psychologischen System von höheren Differentialgleichungen, das beiläufig in noch fernerer Ferne liegt, als das physikalische, ist alles beschlossen, was aus der Psychologie an Objektivität ausgefällt werden kann. Erkenntnistheoretisch steht jetzt neben der letzten Natureinheit die letzte Bewußtseinseinheit. Die ganze gegebene physische und psychische Wirklichkeit ist nunmehr ein brauchbares Substrat der generalisierenden Begriffsbildung geworden. Wenn wir es versuchen, uns dieses Substrat bildlich vorzustellen, so können wir an eine Konstruktion der Nationalökonomie anknüpfen, die wir schon früher einmal (Seite 26) zur Illustrierung einer metaphysischen Theorie verwertet haben. Karl Marx hat, um die rein abstrakte Arbeit zu bezeichnen, die Arbeit, nach Abzug von Arbeiter, Gegenstand und Beschaffenheit, die rein gesellschaftliche Arbeit, welche nur nach der in sie eingegangenen Zeit gemessen wird, den Ausdruck „Materiatur der Arbeit" eingeführt. Ein solches Materiatur braucht die Transzendentalphilosophie als letzte generalisierende Erzeugungseinheit; darum muß sie derselben alle Diesmaligkeit, alle persönliche Angehörigkeit nehmen, kurz alles, was sich der Permutabilität der Elemente widersetzt.

Die Betrachtung der Methoden, die für die einstige „Sinnlichkeit" Kants stehen, erreicht hier, nachdem an der Erfahrungsgrundlage alles Wünschenswerte getan und ihre Teile permutierbar, ihre Einheiten kontinuierlich geworden sind, mit innerer Notwendigkeit ihren Abschluß. Bevor wir aber an die Methoden herantreten, die für Kants „Verstandesvermögen" eintreten sollen, mag eine persönliche Bemerkung über die eben versuchte Einbeziehung Cohenscher Gedanken in ein Ganzes der Objektivitätslehre verstattet sein.

Es ist eine mißliche Sache um die Darstellung und Kritik derart komplizierter Gedanken, und zwar aus folgendem Grunde. —

Man kennt in der Akustik den Ausdruck Differenztöne, und versteht darunter Töne, die zwischen zwei einfachen Primärtönen entstehen, und gleich sind der Schwingungsdifferenz der ursprünglichen Töne. Mir scheint, dieser merkwürdige Vorgang wiederholt sich im Reiche des begrifflichen Denkens, mir scheint, auch hier bilden sich zwischen mehreren ursprünglichen Gedanken solche Differenzgedanken, deren Vortrag gar nicht in der Absicht des Autors gelegen hat, und die das geistige Ohr des Lesers lediglich durch die seltsame Eigenarbeit der Sprache vernimmt, welche nicht nur die gewollten ausgedachten und bewußten Gedanken darbietet, sondern selbständig eine ganze Reihe von Zwischengedanken zwischen den ursprünglichen Gedanken aufleuchten läßt. In dieser Tatsache liegt eine Deutungsmöglichkeit des eigentümlichen Reizes, den Werke, wie Hegels Phänomenologie des Geistes, wie Platos Parmenides, von jeher auf das Erklärungsbedürfnis nachdenkender Köpfe geübt haben, ein Reiz, den Schleiermacher recht hübsch mit der Anziehungskraft von Goethes „Märchen" für Literaten mit innerem Beruf zu „philosophischer" Interpretation verglichen hat; in dieser Tatsache liegt eine Erklärung des stets jungfräulichen Zaubers, mit dem jedes klar und groß gedachte philosophische Werk jeden Geist, der sich müht, es gewissenhaft zu verstehen, in seine Kreise zieht. Jeder groß angefangene Gedanke liegt eben in einer unverwechselbaren Richtung — die Geschichte kennt keinen unsterblichen Namen unter den Kompromißphilosophen — und in dieser Richtung ist über den Mann hinaus, der sie zuerst einschlug, weiter gedacht worden. Wenn nun ein später Leser ein solches ewig jugendliches Werk in die Hand nimmt, so sieht er diese Differenzgedanken, die erst eine spätere Zeit, vielleicht selbständig, gefunden hat, und die der Erfinder der primären Gedanken selbst nicht sah, wennschon sie in seinem Buche stehen. Auf Cohens Infinitesimalmethode und ihre hier versuchte Wiedergabe können die eben ausgesponnenen Gedanken nur mit einer sehr starken Einschränkung angewendet werden. Cohen ist kein Toter, sondern ein Lebender, der einer wohlwollenden Bereicherung seiner Gedanken wahrlich nicht bedarf. Das eben versuchte Gleichnis von den Differenztönen erleidet vielmehr nur darum Anwendung auf Cohen, weil, ebenso wie die zeitliche Distanz, auch große Schwierigkeiten der Gedanken, dem Leser, und vor allem dem Wiedergeber, solche „Differenzge-

danken" eingeben. Sachlich will das Gleichnis hier darum nur sagen, daß Cohens Spekulationen über das Infinitesimale wirklich eine ursprüngliche Richtung des Denkens haben, daß aber auch in dieser Richtung, seit er sie angegeben hat, manches Neue gefunden ist. Persönlich aber soll das Gleichnis etwaige willkürliche Ergänzungen Cohens entschuldigen, die dem Autor gegenüber doch immer nur Mißverständnisse sind.

II. Die kolligierenden Ganzheiten des Verstandes.

Im Eingang dieses Kapitels hatten wir behauptet, auch die verstandesmäßigen Elemente der Objektivität enthielten ihre Inhalte auf kolligierende Art in sich. Statt eines Beweises aber hatten wir nur die Autorität Lotzes ins Feld geführt. Nunmehr gehen wir daran, diesen bislang uns gestundeten Beweis historisch wie sachlich nachzuliefern, und heben an mit einer Revision der landläufigen, auf Locke zurückgehenden Abstraktionstheorie. Diese sieht in der Abstraktion eine Art Sublimierung der empirischen Welt, die darin besteht, daß man an den Gegenständen negativ alles nicht Gemeinsame wegläßt, positiv das Gemeinsame in den Vordergrund rückt. Der Akzent, der so auf verschiedene Gegenstandsteile fällt, wird dabei verschieden gedeutet, als bevorzugtes Merkmal der Aufmerksamkeit, als Summierung des „Wesentlichen", oder sonstwie. Darin aber sind alle Theorien einig, daß das Allgemeine durch allmähliche Verarmung des Einzelnen entstehe; daher denn bei ihnen allen der Allgemeinbegriff inhaltsärmer ist, als die unter ihm enthaltenen Sonderbegriffe.

1. Lotzes Bekämpfung der populären Abstraktionstheorie.

Diese Lehre, so sagt Lotze, übersieht, daß es zwei grundverschiedene Arten der Abstraktion gibt. Bei der ersten Abstraktion fasse ich das Ding als einen Komplex von Merkmalen, und ordne diese Merkmale höheren Merkmalklassen unter.[70] Diese Abstraktion ist die Subsumtion. Ich subsumiere, wenn ich das Gold unterordne unter das Merkmal gelb, g, oder unter das Merkmal dehnbar, d. Bei der zweiten Abstraktion fasse ich das Ding als ein formbeherrschtes Ganzes. Der abstrakte Name, den ich ihm

[70] Lotze, Logik, S. 48.

gebe, drückt nichts aus, als die Regel, die die Zugehörigkeit aller inbegriffenen Merkmale zum Ganzen bewirkt. Eine solche Abstraktion nennt Lotze eine Subordination. Ich subordiniere, wenn ich das Gold ein Metall nenne, denn das Wort Metall gibt die Erklärung für das spezifische Gelb, die spezifische Dehnbarkeit, die nur Metallen zukommen. Die Subordination ist die wahre Unterordnung, mit der die Subsumtion nur gewisse Äußerlichkeiten gemein hat. Wenn also der wahre Allgemeinbegriff die Regel für alle Arten enthält, die unter ihm befaßt sind, so muß die Eliminationsmethode, durch die Locke das Allgemeine aus dem Besonderen hervorruft, falsch sein. Der Allgemeinbegriff kann nicht ärmer sein, als die besonderen Begriffe, die unter ihm enthalten sind, da er sie sonst nicht durchgehend determinieren kann; daher muß in aller ernsthaften Wissenschaft der Allgemeinbegriff an Inhalt ebenso reich, muß die Summe seiner Merkmale ebenso groß sein, als die der Arten selbst[71]: „nur sind im Allgemeinbegriff, in der Gattung eine Menge Merkmale bloß in unbestimmter und selbst allgemeiner Form enthalten, für welche in der Art bestimmte Einzelwerte oder besondere Ausprägungen auftreten, bis in dem singularen Begriffe jede Unbestimmtheit verschwunden und jedes allgemeine Merkmal der Gattung durch ein nach Größe, Eigentümlichkeit und Verknüpfung mit andern völlig determiniertes ersetzt ist".

Es ist zuvörderst klar, daß hier der Allgemeinbegriff in eine Fassung gebracht ist, die ihn den kolligierenden Ganzheiten der Sinnlichkeit in einem hohen Grade annähert. Wenn der Allgemeinbegriff, sei es auch nur implicite all das enthält, was die ihm untergebenen Begriffe explicite ausdrücken, so unterfällt er eben dem Subsumtionstypus des kolligierenden Enthaltenseins. Soweit können wir uns Lotzes Ausführungen, als eine willkommene Ergänzung der Kantischen Begriffslehre, vollkommen aneignen; dagegen können wir uns nicht mit der Art zufrieden geben, wie er in dem eben angezogenen Satze das Enthaltensein des Besonderen im Allgemeinen deutet. Die Erklärung, jene Merkmale seien in „unbestimmter oder selbst allgemeiner Form" in den übergeordneten Gattungen enthalten, ist ein Fragezeichen, und keine Lösung. Bestenfalls ist sie psychologisch, und erklärt auch da nicht viel.

[71] Lotze S. 51.

Auch sind Lotzes Gedanken in dieser Fassung für unsere Zwecke zu allgemein. Die hier beschriebene Art der Subsumtion ist die, in der sich jedes redliche, wissenschaftliche Denken bewegt; nicht nur das generalisierende, sondern auch das individualisierende. Das Wort Bismarck z. B. bezeichnet doch nicht ein Beisammen individueller Merkmale, von denen die akzentuierende Aufmerksamkeit einzelne heraushebt. Das Wort Bismarck meint vielmehr die „geprägte Form, die lebend sich entwickelt"; sie meint die geschichtliche und charakterologische Einheit, die alle bedeutsamen Wesensäußerungen der Wirklichkeit Bismarck zu Teilen eines Ganzen macht. Die Lotzeschen Bemerkungen gelten darum gleichmäßig für die individualisierende, wie die generalisierende Subordination. Der individualisierende Begriff ist die kolligierende Einheit, sozusagen das Individualitätsgesetz einer nie wiederkehrenden Gruppe von Merkmalen; der generalisierende Begriff ist die kolligierende Einheit einer stets wiederzuschaffenden Gruppe von Merkmalen. Diese Folgerung zwingt uns, Lotzes Bestimmungen zu spezialisieren, denn Lotze behandelt individualisierende und generalisierende Subsumtion zu gleichem Recht. Es zeigen sich aber die tiefsten Unterschiede darin, wie die individualisierenden, und wie die generalisierenden Begriffe die Wirklichkeit durchsetzen. Der Begriff Bismarck erfüllt sich entweder historisch in einer zeitlichen Reihe, in der kein Teil von seinem Platze genommen werden kann, ohne die Meinung des Begriffes zu zerstören, oder ästhetisch in einem zeitlosen Charakterbild, in dem kein Teil durch einen andern ersetzt werden kann, ohne die ästhetische Wahrheit des Bildes aufzuheben. Der Begriff „Metall" hingegen erfüllt sich in einem Spielraum gleichwertiger Inhalte, innerhalb dessen jedes Erfüllung bietende Moment durch jedes andere ersetzt werden kann, ohne die Wahrheit des Begriffes zu gefährden.

Um zu einer Ergänzung der Gedanken Lotzes zu kommen, fassen wir zunächst unsere bisherigen Ausführungen in eine vorläufige Definition zusammen und sagen: ein kolligierender Begriff ist dann individualisierend, wenn er sich in einer Reihe erfüllt, die eine bestimmte Struktur hat. Woher diese Struktur kommt, geht uns hier nichts an. Ein kolligierender Begriff ist dann generalisierend, wenn er sich in einem strukturlosen Spielraum vertauschbarer Inhalte erfüllt. Hierdurch haben wir die Lotzesche negative „Unbestimmtheit" für

die generalisierenden Begriffe durch eine positive Bestimmung ersetzt. Die Unbestimmtheit des allgemeinen Begriffes gegenüber den besonderen, die er unter sich befaßt, besteht jetzt darin, daß an die Stelle der besonderen Ausprägungen des besonderen Begriffes im übergeordneten Begriff eine innerhalb bestimmter Grenzen variierende Ausprägung, das heißt also der Spielraum dieser Ausprägungen tritt. Nun aber ist der hier gemeinte Spielraum besonderer Natur: Er ist nicht sinnlich, wie die uns bisher bekannten Spielräume, sondern intellektuell. Dies begründet wichtige Unterschiede. Während in einem sinnlichen Spielraum die Teile aggregatartig nebeneinander liegen, bilden sie im intellektuellen Spielraum sozusagen ein Ganzes von Kräften, aus dem man nicht beliebig eine einzelne Kraft herausnehmen, und den anderen gegenüber stellen kann. Dieses Gegenseitigkeitsverhältnis der Inhalte ist gegenüber unserem bisherigen Spielraumbegriff etwas Neues. Wir erweitern demgemäß unser Spielraumprinzip, und kennen von nun an auch einen Spielraum intellektueller Inhalte, oder ein intentionales Enthaltensein intellektueller Inhalte; ein Ausdruck, der das Dynamische des hier besprochenen Verhältnisses pointierend hervorhebt.

2. Husserls Weiterführung der Lotzeschen Ansätze.

Nachdem wir die Sache soweit gefördert haben, gehen wir wieder einen Schritt zurück, um Lotzes Unterscheidung eine andere Wendung zu geben, und mit der anderen Wendung der Weiterführungen zu gedenken, die ein neuer Logiker den Gedanken Lotzes gegeben hat. Dabei mag als persönliche Vorbemerkung gesagt sein, daß unsere Absicht nicht die sein kann, von der neuen Abstraktionstheorie Husserls einen umfassenden Begriff zu geben. Es kann sich hier immer nur darum handeln, gewisse entscheidende und gesicherte Ergebnisse vor Augen zu führen, nicht aber darum, die Wege nachzugehen, die zu ihnen geführt haben.

Wir beginnen mit einer neuen wichtigen Aufteilung aller Inhalte unseres Erkennens, die insofern die Lotzesche Unterscheidung von subsumierbaren und subordinierbaren Inhalten erweitert, als sie auch auf die Sinnlichkeit anwendbar ist. Husserl unterscheidet selbständige und unselbständige Inhalte, und als Korrelate dazu abstrakte und konkrete Ganzheiten. Die unselbständigen In-

halte sind die eigentlich abstrakten Inhalte wie Farbe, Größe, Gewicht ꝛc. Sie können ihrer Natur nach nicht getrennt vorgestellt werden. Die selbständigen Inhalte sind solche, die für sich, von den andern getrennt, verständlich sind; man hat sie sonst auch wohl konkrete Inhalte genannt, wie Kopf, Zweig, Rad, Karte ꝛc. Setzen wir zunächst über diese beiden Arten von Inhalten, in rein logischer Absicht, eine beide umspannende Definition der Ganzheit, so lautet diese folgendermaßen: „Unter einem Ganzen verstehen wir einen Inbegriff von Inhalten, welche durch eine einheitliche Fundierung, und zwar ohne Sukkurs weiterer Inhalte umspannt werden".[72] Es ist dann relativ zum Ganzen unselbständig ein jeder Teilinhalt, der nur als Teil existieren kann, relativ zum Ganzen dagegen selbständig jeder Teilinhalt, für den dieses nicht gilt.[73]

Man sieht sofort, daß die Lotzeschen Subsumtionsinhalte sich mit den unselbständigen, die Subordinationsinhalte dagegen sich mit den selbständigen Inhalten decken. Man sieht ferner, welche Bedeutung diese neue Aufteilung der Erkenntnisinhalte für die Charakteristik der objektiven Vereinigung hat. Die Einheit unselbständiger Inhalte ist die Dingeinheit. Wäre mithin die objektive Einheit eine Einheit unselbständiger Inhalte, so fiele sie mit der Dingeinheit zusammen, die Herbart unter den Kantischen Kategorien mit Recht vermißte. Es ist aber auch offenbarer Unsinn, die Vereinigung von Form, Farbe, Gewicht zu der Einheit eines Dinges eine objektive Vereinigung zu nennen. Die objektive Vereinigung kann deshalb nur eine Vereinigung selbständiger Inhalte sein, und umgekehrt kann das Einheitsmoment selbständiger Inhalte nicht in der Dingeinheit gesucht werden, denn zu einer solchen Einheit finden sich nur unselbständige Einheiten zusammen.

Durch diese Einsicht tritt die Frage nach der Notwendigkeit der objektiven Einheit in eine neue Phase. Während ein unselbständiger Inhalt seinem definitorischen Wesen nach ein Inhalt ist, zu dem es ein Ganzes geben muß, auf das bezüglich er unselbständiger Teil ist, fehlt den selbständigen Inhalten eine solche notwendige Beziehung. Eine nebensächliche, aber interessante Folge dieses Sachverhalts ist die Erkenntnis, daß jene berühmte Begriffs-

[72] Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 268. — [73] Ebenda S. 252.

pyramide, unter deren Bild man sich die Vollendung aller Wissenschaft zu denken pflegt, und über die sich schon Lotze geärgert hatte, der Reflexion auf die Vereinigungsweise unselbständiger Inhalte ihr Dasein dankt, und darum durchaus nicht ohne weiteres auf die Vereinigungsnormen selbständiger Inhalte zu passen braucht. Wichtiger ist eine Erweiterung des gleichen Gedankens. Wenn die selbständigen Inhalte keinerlei notwendige Beziehung auf eine Einheit haben, so haben sie auch keinerlei innere Zielstrebigkeit auf eine wissenschaftliche Einheit. Hieraus folgt, daß es keine in der Natur der Dinge gelegene Wissenschaftsform gibt, die durch diese Herkunft vor anderen den Vorzug hätte. Durch diese Auffassung verlieren etwaige logische Prioritätsstreitigkeiten zwischen der generalisierenden und der individualisierenden Umformung der Dinge ihren Sinn. — Schließlich ist dieses Verhältnis von Formung und Geformtem auch für das transzendentale Recht unseres Buches nicht ohne Bedeutung. Die Abtrennbarkeit der Inhalte von der Formung lehrt das Recht des Unternehmens verstehen, Formungen an und für sich zu betrachten, wie wir es hier mit der objektiven Formung versucht haben.

Unsere frühere Frage: wie kommen die Ausdrücke des unmittelbaren Erlebens zu einer objektiven Einheit? hat nunmehr eine ganze Reihe von Wandlungen durchgemacht. Sie nahm bei Lotze die Gestalt an: Wie kommt bei der wissenschaftlichen subordinierenden Vereinigung die Objektivität zustande? Sie heißt nunmehr: Wann sind selbständige Inhalte in einer Weise vereinigt, die wir die objektive nennen? Die Antwortet lautet: Wenn sie in einer Regel, bezw. in dem Wort, das diese Regel ausdrückt, so intentional enthalten sind, daß jeder der selbständigen Inhalte der Regel zur Darstellung verhelfen kann. Dieses intentionale Enthaltensein, diesen dynamischen Spielraum, können wir, mit einem Zugeständnis an das empirische Subjekt, den Sinn des Wortes nennen. Die Beziehung auf den Spielraum beugt dabei jeder Möglichkeit eines Psychologismus von vornherein vor. Der Sinn fällt deshalb nicht etwa mit einer fortdauernden, nur durch ein Mirakel sich immer wieder erneuernden Assoziation eines Wortlautes mit einer Reihe von Anschauungen zusammen; er ist vielmehr etwas, das sich sozusagen zwischen das Wort und die Anschauungsreihe schiebt, er ist der, jeder weiteren Analyse wider-

strebende Ausdruck der Absicht, die das Wort auf die ganze Reihe möglicher Anschauungen hat, und wodurch es zur intentionalen Einheit dieser Reihe wird. Jetzt erst können wir eine schon früher angezogene Stelle aus Husserl vollkommen verstehen; ich setze sie darum noch einmal hierhin. „Die Allgemeinheit des Worts besagt danach, daß ein und dasselbe Wort durch seinen einheitlichen Sinn eine ideell festbegrenzte Mannigfaltigkeit möglicher Anschauungen so umspannt (und, wenn es nicht widersinnig ist, zu umspannen «prätendiert»), daß jeder dieser Anschauungen als Grundlage eines gleichsinnigen, nominalen Erkenntnisaktes fungieren kann."

Diese Definition faßt unsere sämtlichen früheren Ausführungen zu einer geschlossenen Einheit zusammen. Sie macht die Allgemeinheit des Wortes erstens als eine kolligierende Einheit vorstellig, denn ihr Substrat ist nicht etwa ein Gemeinbild, sondern „jede dieser Anschauungen". Zweitens ist ihr diese kolligierende Einheit eine „ideell festbegrenzte Mannigfaltigkeit möglicher Anschauungen", also ein Spielraum möglicher Anschauungen. Drittens bestimmt sie diese Anschauungsreihe als eine Mannigfaltigkeit, das heißt also als ein Gebiet, das nur durch eine Theorie beherrscht wird, als ein Gebilde, dessen einziger Erzeugungsgrund eine Regel ist. Viertens gibt sie jeder Anschauung das Recht, als Grundlage eines gleichsinnigen, nominalen Erkenntnisaktes zu dienen, eine Festsetzung, durch die sie die Permutabilität der Erfüllungselemente wahrt, die wir als unnachläßliche Forderung der objektivierenden Begriffsbildung hatten kennen lernen. Wir können demnach sagen: die hier beschriebene Allgemeinheit des Wortes ist das Fundament, auf dem allein objektivierende Akte ruhen können. Jedoch ist hierbei zu bemerken, daß alle Bestimmungen auch wirklich im strikteften definitorischen Sinne müssen verstanden werden, da das geringste Zugeständnis nach irgendeiner Seite hin die Bedingungen für das Eintreten der Objektivität sofort aufheben würde.

Nach diesen Definitionen möge ein Beispiel zeigen, daß die hier beschriebene Art, zu subsumieren, tatsächlich der Praxis der echten Wissenschaften mit generalisierender Begriffsbildung entnommen ist. Nehmen wir ein einfaches Beispiel. Wir sagen: alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig. Heißt dies etwa: die Merkmale aller gleichseitigen Dreiecke sind unselbständige Merk-

male, die ohne Beziehung auf die Gleichwinkligkeit nicht zu denken sind? Ganz gewiß nicht. Das heißt vielmehr: alle nur möglichen gleichseitigen Dreiecke bilden in Beziehung auf die Gleichwinkligkeit einen Spielraum, der ideell alle gleichseitigen Dreiecke einbegreift. Will nun die Idee der Gleichwinkligkeit der Dreiecke sich realisieren, so kann sie das nur innerhalb dieses Spielraumes; dafür aber hat sie auch die Wahl unter allen Exemplaren, die in diesem Spielraum enthalten sind.

Noch ein Bedenken ist zu erledigen. Der sinnlichen Bewältigung des Erfahrungsstoffes dienten zwei Methoden, oder vielmehr: an den Akten, durch die die sinnlichen Gegebenheiten zu objektiven Werten umgeformt wurden, ließen sich zwei Seiten unterscheiden, die in der Wahrscheinlichkeits- und Infinitesimalmethode ihren Ausdruck fanden. Bei den Verstandesakten dagegen können wir nur das Spielraumsprinzip der Wahrscheinlichkeitsmethode entdecken; das Infinitesimalprinzip scheint zu fehlen. Woher kommt das? Darauf ist zu antworten, daß die Infinitesimalmethode, in ihrer Anwendung auf sinnliche Daten, vielmehr nur eine Nutzbarmachung der intentionalen Spannung ist, durch die der Verstand Anschauungsreihen zu einer Einheit bringt. Wir können uns die intentionale Spannung als das Integral des Verstandes denken, wodurch dieser die unendliche Menge möglicher Anschauungen, die zwischen den Spielraumsgrenzen liegen, zu einer Einheit zusammennimmt. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß diese Ausdrucksweise von pädagogischen Rücksichten geleitet wird, und bildlich ist. In Wahrheit ist die intentionale Spannung das Urphänomen, demgegenüber das Integral nur eine besondere Erscheinungsform vorstellt.

Wir brechen hier unser Referat über diese neuen, und für die Objektivitätslehre so ungemein wichtigen Theorien ab. Macht man uns aus dieser Kürze einen Vorwurf, so antworten wir: dieses neue Land der Wissenschaft gleicht einer Insel, die man von allen Seiten umfahren hat, und deren äußere Grenzen deshalb genau bekannt sind, während die Geographie ihres Inneren noch lückenhaft und strittig ist. Ihre weitere Erforschung können wir getrost den berufenen Geographen überlassen; uns genügt hier ihre hauptsächliche, gesicherte Feststellung, die landläufige Abstraktionslehre sei falsch: die objektiven Einheiten des Verstandes seien

ebenso kolligierende Einheiten, wie die der Sinnlichkeit. Dadurch ist bewiesen, daß die konkreten Ausdrucksweisen der Objektivität den Bedingungen genügen, die die mögliche Erfahrung vorschrieb, und das war alles, was wir beweisen wollten. Nachdem dieser Beweis geglückt ist, gehen wir weiter von den Objektivitätselementen zu den Objektivitätsformen.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von den Objektivitätsformen innerhalb des modernen Kritizismus.

Die kantische Erkenntnislehre hat, wie wir im zweiten Teile dieses Buches gesehen haben, zwei große generalisierende Einheitsformen ausgebildet: das System der reinen Vernunft, und das System der Urteilskraft. Nach dem Programme Kants sollte das System der reinen Vernunft der Inbegriff aller theoretisch begründeten Wahrheiten, das System der Urteilskraft der Inbegriff aller anthropologisch begründeten Wahrheiten sein. Das System der Urteilskraft war das System der generellen Regeln, „das ist solcher, die im Durchschnitt am öftesten zutreffen". Das System der reinen Vernunft war das System der universellen Regeln, das ist „solcher, die jederzeit und notwendig gültig sein müssen".[74] Wir hatten früher die Objektivität den theoretisch begründeten Wahrheiten, den universellen Regeln, gleichgesetzt: Wenn wir trotzdem Kants System der Urteilskraft mit in seine Objektivitätslehre einbeziehen durften, so lag dies daran, daß gewisse Formen, die Kant für anthropologisch fundiert hielt, in Wahrheit theoretisch fundiert sind, und nur irreführen durch ein gewisses anthropologisches Äußere. In der Ausführung ist Kants System der Urteilskraft, mit seinen generellen Regeln, nicht im mindesten ausschließlich ein System anthropologisch begründeter, sondern vielmehr hauptsächlich ein System theoretischer Wahrheiten in anthropologischer Verkleidung. Die universellen Regeln der Kritik der reinen Vernunft und die generellen der Kritik der Urteilskraft sind mithin gar nicht letztlich verschiedene Dinge, sondern lassen sich

[74] V. 38.

durch Variation ineinander überführen. Soweit die Kritik der Urteilskraft System ist, erscheint sie nur als Fortsetzung des Systems der reinen Vernunft. Neben diesen eigentlich theoretisch fundierten Sätzen, mit ihrer idealen Zugehörigkeit zur Kritik der reinen Vernunft, finden sich allerdings in der Kritik der Urteilskraft auch echt anthropologisch begründete Sätze, die wir vorhin im Zusammenhange der Kantdarstellung geflissentlich übersehen haben. Da Kant kein Scheidungsprinzip der beiden Begründungsarten gibt, so schieben sich öfter der einen Gruppe von Sätzen Begründungen unter, die nur auf die andere Gruppe passen, als von welcher Verwechslung mir hauptsächlich die Dunkelheiten herzurühren scheinen, die über gewissen Abschnitten der Kritik der Urteilskraft lagern. Unsere projektierte Kritik der kantischen Einheitsformen hat darum als ihre erste Hauptaufgabe die, jene geplante Scheidung einzuführen, das heißt die kennzeichnenden Merkmale der theoretisch und anthropologisch fundierten Sätze möglichst vollständig aufzuzählen.

Hiermit indessen ist die Arbeit keineswegs getan. Nicht nur die Fundierungsverhältnisse, auch die Verhältnisse der Begriffsbildung müssen in eine geschlossene Erklärungseinheit eingestellt und mit den Fragen der Fundierung verbunden werden. Wir müssen jetzt wieder den Blick lenken auf den Zusammenhang der möglichen Begriffsbildungen überhaupt und auf die Distanz, die diese Gebilde von dem gewinnen können, der sie schafft, dem Menschen. Wir greifen deshalb hier, wo es sich darum handelt, die Objektivitätslehre zu einem Abschluß zu bringen, zurück auf die Einteilung des Erkenntnisreiches in ein Gebiet der individualisierenden und ein Gebiet der generalisierenden Begriffsbildung.[75] An sich ist diese Anordnung für unsere Zwecke ebenfalls nicht ausreichend, denn sie stellt die ganze Wissenschaftsreihe als eine gleitende Skala vor, deren einzelne Teile nur durch das Überwiegen generalisierender oder individualisierender Tendenzen bestimmt sind. Diese Aufteilung des Wissenschaftsgebietes ist in einer Hinsicht sehr vorteilhaft, denn sie verstattet es, bei jeder Wissenschaft entweder auf die individualisierenden, oder auf die generalisierenden Tendenzen zu sehen. Es tritt aber in diese, durchaus auf die Relativität abgestimmte Betrachtung

[75] c. f. S. 130.

plötzlich ein unvorhergesehenes Absolutes ein, sobald die letzte Naturwissenschaft in sie eintritt. Die letzte Naturwissenschaft kann in dieser Skala nicht untergebracht werden. Sie wird mit vollkommenem Recht als eine Wissenschaft erklärt, die keiner individualisierenden Umdeutung mehr fähig sei — das Recht aber zu dieser Erklärung ist aus den verwendeten Einteilungsprinzipien nicht abzuleiten.

Wir wollen es versuchen, all diesen Übelständen abzuhelfen durch eine Kombination der beiden Einteilungsprinzipien; der anthropologischen und theoretischen Fundierung einerseits, der individualisierenden und generalisierenden Begriffsbildung andererseits. In einem ersten Abschnitt wollen wir demgemäß handeln von den anthropologisch fundierten Wissenschaften mit generalisierender oder individualisierender Begriffsbildung, in einem zweiten von den theoretisch fundierten Wissenschaften mit generalisierender oder individualisierender Begriffsbildung.

I. Anthropologisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender oder individualisierender Begriffsbildung.

Das kritische Postulat, den Gegenstand der Wahrnehmung zu objektivieren, trieb Kant dazu, immer neue Hülfsmittel zu ersinnen, um immer mehr Wirklichkeit in Begriffe umzusetzen. Diese Hülfsmittel gehören teils der theoretischen Gruppe zu, teils arbeiten sie mit anthropologischen Gegebenheiten. Die erste Kategorie überwindet die relativen Schranken, die die Verwirklichung des theoretisch-generalistischen Systems hindern. An diese Grenze stößt man immer da, wo ein neues Faktum Bewältigung fordert, das, obwohl es ideal der theoretischen Gruppe zugehört, dennoch nicht deduktiv aus ihr gefolgert werden kann. Die zweite Kategorie von Hülfsmitteln überwindet die Gegebenheit der Wirklichkeit nur um den Preis, daß sie auf die theoretische Fundierung der entstehenden Gebilde verzichtet. Das Ergebnis dieser begrifflichen Umbildung ist ein doppeltes: es entstehen anthropologisch fundierte Wissenschaftsgebilde mit generalisierender und solche mit individualisierender Begriffsbildung.

1. Anthropologisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender Begriffsbildung.

Den anthropologisch fundierten Wissenschaften mit generalisierender Begriffsbildung eignet, eben um der letzten Eigenschaft willen, eine gewisse Pseudoobjektivität; wir müssen uns darum befleißen, diesen Schein von der echten Objektivität durch genügende Kennzeichen zu unterscheiden. Wir gehen aus von der üblichen Gegenüberstellung der beiden in Rede stehenden Wissenschaftsgruppen als Naturerklärung und Naturbeschreibung. Die Naturerklärung, so wollen wir sagen, ist eins, weil alle ihre Gegenstände aus einem Satz hervorgehen; die Naturbeschreibung ist eins, weil alle ihre Sätze auf einen Gegenstand bezogen sind, der der jeweils wichtige für sie ist. Es ist nun die Frage, ob dieser Unterscheidungsgrund wirklich durchschlagend ist, und ob nicht etwa ein kontinuierlicher Übergang von den naturerklärenden zu den naturbeschreibenden Wissenschaften stattfindet. Man kann nämlich, vom Standpunkt der Begriffsbildung aus, Naturerklärung und Naturbeschreibung als eine Einheit begreifen, und zwar aus der kritischen Hauptaufgabe heraus, mit der generalisierenden Begriffsbildung immer näher an die unmittelbare Gegebenheit der Dinge heranzurücken. Naturerklärung und Naturbeschreibung wären so durch die Gleichheit der Aufgabe verbunden. Die Naturerklärung würde alles in sich fassen, was sich von den Dingen in zeitlose Verbindungsbegriffe auflösen läßt; der Naturbeschreibung würde alles verbleiben, was nicht aus seiner Dinghaftigkeit befreit werden kann. Das Konvergieren auf die letzte Erklärungseinheit aber würde es mit sich bringen, daß die, für die eine Stufe unüberwindlichen Dinghaftigkeiten, auf der nächsten Stufe rationale Beziehungsbegriffe würden, bis schließlich in einer letzten generalisierenden Wissenschaft alles in Relationen zerlegt wäre. So würde die Naturbeschreibung nur zu einer Propädeutik der Naturerklärung. Wir aber hatten gerade umgekehrt uns Naturbeschreibung und Naturerklärung als zwei durchaus entgegengesetzte scharfgeschiedene Wissenschaftsgruppen gedacht, die qua Wissenschaften nie ineinander übergehen können, und denen es gerade wesentlich ist, daß die eine eine Einheit von Sachen, die andere eine Einheit von Relationen vorstellt.

Den eben skizzierten Einwand hat in der Gegenwart Rickert erhoben. Er hat zunächst das kantische Einteilungsprinzip der

Wissenschaften „nach dem Zwecke, den man mit der Wissenschaft selbst zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat“[76], angenommen, und nunmehr die Unterscheidung von Naturbeschreibung und Naturerklärung mit der Begründung angefochten, die Ziele dieser beiden Disziplinen seien doch gleich. Deshalb sei, wenn es um die Begriffsbildung und die letzten Ziele der Naturwissenschaft gehe, eine prinzipielle Unterscheidung von Naturbeschreibung und Naturerklärung nicht zu machen.[77] In beiden handle es sich um das Problem der generalisierenden Überwindung der unmittelbaren Gegebenheit. Der Unterschied liege nur darin, daß die Naturbeschreibung ihre Begriffe in einer unfertigen Verfassung lassen müsse, sie nicht in der Weise zu Erklärungseinheiten, das heißt zu Gesetzesbegriffen durchbilden könne, wie dies die Naturerklärung vermöge. Sonach sei die Naturbeschreibung eigentlich nur durch einen Mangel charakterisiert, sie sei: „die Art wissenschaftlicher Darstellung, die ohne Anwendung von Gesetzesbegriffen ihr Material zu bearbeiten sucht“.[78] — Wenn diese Ansicht richtig wäre, so würde die Naturerklärung nicht mehr eine wohl definierte Wissenschaftsgruppe bilden, und unser ganzes Unternehmen, die eigentümliche, nur dieser Gruppe eignende logische Form, die Objektivität zu bestimmen, würde illusorisch sein. Gelingt es uns dagegen, auch für die Naturbeschreibung einen unverwechselbaren logischen Typ aufzustellen, der dem der Naturerklärung scharf entgegengesetzt ist, so ist unserer Arbeit am Objektivitätsproblem ihr Sinn und ihr Recht zurückgegeben. Wir knüpfen an zwei wichtige Feststellungen an, die Rickert selbst macht, ohne ihnen indessen eine Folge zu geben. Die erste ist diese:

„Wenn z. B. auf irgend einem anderen Planeten Organismen in ein System von nur empirisch allgemeinen Begriffen gebracht worden wären, so liegt, auch wenn wir die dort Wissenschaft treibenden Wesen als uns völlig ähnlich vorstellen, gar kein Grund vor, anzunehmen, daß dieses Begriffssystem mit dem unserigen irgendwie übereinstimmt, während in den erklärenden Wissenschaften die Gesetzesbegriffe für Licht oder Schall auf allen Weltkörpern dieselben sein müssen, wo uns ähnliche Wesen überhaupt Licht

[76] IV. S. 367. — [77] Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 127. — [78] Rickert, Grenzen, S. 133.

und Schall kennen."[79] Statt des letzten, recht anthropologisch klingenden Passus würde ich lieber sagen: wo für Optik und Akustik ähnliche anschauliche und begriffliche Voraussetzungen zutreffen, wie bei uns. Von dieser Nebensächlichkeit abgesehen, gibt der Satz aber das erste große Unterscheidungszeichen von Naturbeschreibung und Naturerklärung. Die Naturbeschreibung ist nicht nur von der Organisation des menschlichen Geistes, sondern überdem von den Gegebenheiten gerade unserer Erdenwelt abhängig, die Naturerklärung ist von beiden frei. Diese Unterscheidung ist nicht im mindesten eine Neuerung; sie stammt vielmehr von Leibniz, der die vérités de fait (die anthropologischen Wahrheiten) den vérités de raisonnement (den theoretischen Wahrheiten) gegenüberstellte.[80]

Das zweite wesentliche Merkmal ist dieses. Alle Wissenschaften mit generalisierender Begriffsbildung, so lehrt Rickert, haben individualisierende Elemente, daher sie alle, außer der normalen generalisierenden, auch ausnahmsweise eine individualisierende Behandlung vertragen.[81] Nur die letzte Naturwissenschaft ist als von individualisierenden Elementen vollkommen frei zu denken, nur sie gibt darum keine Ansatzpunkte für eine individualisierende Begriffsbildung. Aus diesem Satze folgt zunächst, daß es keine individualisierenden Wissenschaften mit theoretischer Fundierung geben kann, denn die ihnen verschlossene letzte Naturwissenschaft ist die einzige, die sich einer solchen Fundierung erfreut. Hierauf wird im nächsten Teil dieses Abschnittes zurückzukommen sein.

Wir haben nun die beiden wichtigsten äußeren Unterscheidungsmerkmale von anthropologisch und theoretisch fundierten Wissenschaften gefunden. Der erste Unterschied betrifft das Verhalten der Wissenschaften gegen das Erkennen. Die anthropologischen Wissen-

---

[79] Ebenda S. 193. — [80] Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible. Monadol. § 33 p. 707. Und: Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales et que des loix (du mouvement) ne dépendent point du principe de la nécessité comme les vérités Logiques Arithmétiques et Géométriques; mais du principe de la convenance; c'est à dire du choix de la sagesse. (Principes de la nature et de la grace § 9 p. 716 der Erdmannschen Ausgabe.) Dies ist geschrieben 182 Jahre vor Poincaré. — [81] Grenzen, S. 269.

schaften sind im weitesten Maße von der Organisation des Menschengeistes abhängig — die theoretischen nicht. Der zweite Unterschied betrifft das Verhalten der Wissenschaften gegen ihre äußere Erscheinungsform, den Begriff. Hier vertragen alle anthropologischen generalisierenden Wissenschaften auch eine Wendung ins Individualisierende — die theoretischen nicht. Diese, durch äußere Analyse gefundenen Bestimmungen suchen wir nunmehr aus dem inneren Gesetz beider Fundierungsarten abzuleiten.

Hierzu reflektieren wir darauf, wie die wissenschaftliche Einheit der naturerklärenden, und wie die der naturbeschreibenden Wissenschaften zustande kommt. Wir unterscheiden zwei Arten der Einheit. Unter einer wesentlichen Einheit wollen wir hier eine solche verstehen, wo das Einheitsprinzip zugleich das ist, was die sämtlichen Inhalte aus sich entfaltet, die ideal dem Einheitskreise zugehören. Eine außerwesentliche Einheit dagegen soll eine solche sein, wo das Einheitsprinzip die Bezogenen nicht zu einem zentral orientierten Inbegriff, sondern nur zu einer nur bündelartig zusammenhaltenden Ganzheit bringt. Eine wesentliche Einheit in diesem Sinne ist z. B. in der analytischen Geometrie jede arithmetische Formel, die das Erzeugungsgesetz einer Kurve ausdrückt. Eine außerwesentliche Einheit dagegen bildet z. B. die Summe dessen, was wir von der Verteilung der Wärme- und Kältepunkte auf unserer Haut wissen.

Die Einheit der naturerklärenden Wissenschaften ist wesentlich. Der Inhalt dessen, was ideal der Naturerklärung zugehört, ist eine Mannigfaltigkeit im mathematischen Sinne, das heißt eine wohldefinierte und wohlgeordnete Menge, bei welcher die Elemente durch bestimmte Sukzessions- und Koordinationsgesetze miteinander verbunden sind. Ich habe gesagt „ideal zugehört", weil die Naturerklärung in ihrer gegenwärtigen Verfassung noch sehr weit davon entfernt ist, eine solche Mannigfaltigkeit zu sein. Nicht einmal die Mathematik entspricht diesem Ideal. So genügt z. B. die formale Schlüssigkeit der euklidischen Geometrie, in der der Mathematiker oft aus der Figur entnimmt, statt in Begriffen vorwärts zu schreiten, keineswegs dem Mannigfaltigkeitsgedanken. Jede Schleife über Gegebenheiten der Anschauung stört die Erklärungseinheit, die nur logische Prämissen und logische Folgerungen kennt. In der Mathematik liegt das Vollendungsideal für die Geometrie

in der rein begrifflichen Geometrie Hilberts, für die Arithmetik in der Vollendung der „Begriffssprache" Freges, in der ausschließlich logische Werte figurieren.[82] Unter den physikalischen Wissenschaften nähert sich die Mechanik, dank den Bemühungen von Hertz dem Mannigfaltigkeitsideal. In allen naturerklärenden Wissenschaften sind heutigen Tags noch naturbeschreibende Elemente: durch jede neu entdeckte Gemeinsamkeit aber schrumpfen diese Elemente mehr und mehr zusammen, bis schließlich das ganze Gebiet der Naturerklärung, das jetzt noch in Licht, Elektrizität, Wärme ꝛc. zerfällt, zu einer großen Mannigfaltigkeit geworden sein wird, deren Elemente durch passende definitorische Variationen ineinander übergeleitet werden können. Da bei dieser Mannigfaltigkeit die sinnenfällige Erscheinung der Elemente vollkommen gleichgültig wird — indem z. B. die Sätze der Optik dem Blindgeborenen ebenso einsichtig sind wie dem Sehenden — und auch die Gültigkeit in der Verknüpfung der Elemente von dem beliebten „Mechanismus unseres Verstandes" vollkommen unabhängig ist, so dürfen wir wohl in dieser als letztes Ziel zu erstrebenden Mannigfaltigkeit den logischen Typ der theoretischen Fundierung sehen.

Diese innere Form der Mannigfaltigkeit unterscheidet endgültig die naturerklärenden von den naturbeschreibenden Wissenschaften. Der vorhin gegebene erkenntnismäßige Unterschied, daß die Naturbeschreibung von der Organisation unseres Verstandes abhängt, die Naturerklärung nicht, erscheint jetzt, soweit er die Naturerklärung betrifft, als eine selbstverständliche Folge des Mannigfaltigkeitsgedankens. Der vorhin gegebene begriffliche Unterschied, daß die Objekte der Naturbeschreibung stets auch eine individualisierende Wendung vertragen, die der Naturerklärung nicht, folgt jetzt aus der Unfähigkeit der Naturbeschreibung, Mannigfaltigkeiten zu bilden einerseits, aus der rein logischen Natur der

[82] Daß übrigens die Frage, ob die Mathematik aus rein logischen Mitteln aufgebaut werden könne, oder ob sie immer auch Anschauungselemente brauche, wesentlich auf dem Begriff oder auf der Anschauung ruhe, durchaus noch nicht zugunsten der ersten Möglichkeit, d. i. zugunsten Leibniz' und — wie man meint — zuungunsten Kants entschieden sei, sieht man aus einem schönen Aufsatz Poincarés in der Revue de Méthaphysique et de Morale, novembre 1905, janvier 1906. Mir scheint, diese Widersprüche lösen sich in einer höchsten Sphäre, in der das Anschauliche selbst ein Derivat des Logischen wird, ohne darum der „Intellektuierung" zu verfallen.

Mannigfaltigkeiten andererseits. Dieser Unterschied ist vollkommen unüberbrückbar, denn die Naturerklärung kann ex concessis nie als Naturbeschreibung aufgefaßt werden; die Naturbeschreibung kann umgekehrt deshalb nie zu dem logischen Ideal einer letzten Mannigfaltigkeit emporstreben, weil sie der Inbegriff all der Wissenschaften ist, die die Beziehung auf eine empirisch gegebene Gegenständlichkeit einigt. Bei einer empirischen Gegenständlichkeit ist es nie möglich, den Grund anzugeben, der ihre Teile zusammenhält; man kann es wohl versuchen, eine katalogartige Übersicht dessen zu veranstalten, was in ihr angetroffen wird, nie aber wird man diesen Katalog zu einer Definition verdichten können, aus der die einzelnen Stücke, die der Katalog nennt, a priori können gefolgert werden. Eine solche Einigung ist außerwesentlich, denn sie ist nicht zugleich das Prinzip, das die geeinten Stücke inhaltlich bedingt. Wissenschaften dieser Art sind die Geographie, Mineralogie, Anatomie 2c. — Wir nennen diese Wissenschaften deshalb anthropologisch fundiert, weil das Inhaltliche all ihrer Wahrheiten nicht loszulösen ist von der anthropologisch zufälligen Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge. Will man statt dieser genetischen Bezeichnungen systematische, so mag man mit Husserl die Ausdrucksweise dazu bestimmen, die Johannes v. Kries für einen verwandten Gegenstand geschaffen hat, und die theoretisch geeinten Wissenschaften die nomologischen, die anthropologisch geeinten die ontologischen nennen. Ein Bedenken gegen diese Terminologie ist, daß man das Wort ontologisch oft in der Geschichte der Philosophie gerade für das nicht anthropologische gebraucht hat. Übrigens interessiert uns das eigentliche Wesen der „ontologischen" Wissenschaften deshalb nicht weiter, weil ihr Wahrheitswert nicht in das Gebiet der Objektivität fällt, und darum unserem Thema fremd ist. Uns kam es hier nur darauf an, zu zeigen, wodurch die ontologischen Wissenschaften sich von den objektivierenden, den nomologischen unterscheiden. Da dies geschehen ist, so können wir eine neue Seite aufschlagen.

2. Anthropologisch fundierte Wissenschaften mit individualisierender Begriffsbildung.

Auch den anthropologisch fundierten Wissenschaften mit individualisierender Begriffsbildung widmen wir nur soviel Zeit, als

sie die Regelung einer Grenzstreitigkeit verlangt. Die Kombination: anthropologische Fundierung und individualisierende Begriffsbildung, wird für uns praktisch durch die Geschichte dargestellt, soweit sie empirisch gegebene Wissenschaft ist. Es dürfte aber die Ausscheidung der Geschichte aus den theoretisch fundierten, und ihre Einreihung in die anthropologisch fundierten Wissenschaften von berufenster Seite den schwersten Widerspruch erfahren. Rickerts Geschichtsphilosophie nämlich sucht für die Geschichte nicht nur die gleiche Objektivität zu retten, wie für die Naturwissenschaft, sondern sogar eine noch bessere. Wir stellen, um Mißverständnisse zu vermeiden, zunächst folgendes fest. Das Zu- oder Absprechen der Objektivität ist kein Werturteil über die Geschichte, sondern entscheidet nur über ihre phänomenologische Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse von Wahrheiten, nämlich zu den theoretisch fundierten. Dann bleiben von den Rickertschen Argumenten, durch die wir uns getroffen fühlen können, nur zwei übrig.

Das erste Argument findet sich bei Rickert in verschiedenen Zusammenhängen. Immer aber besteht seine Technik in dem Kunstgriff, eine unlösbare Verknüpfung des Wertcharakters der Naturwissenschaft mit dem der Geschichte zu behaupten, so daß der Gegner, wenn er die Geltung der Naturwissenschaft retten will, die der Geschichte mit zugeben muß. Um dies Eingeständnis zu erzwingen, gibt Rickert dem Gegner die unabhängige Geltung und das theoretische Wesen der Naturwissenschaft ohne weiteres zu. An diese Beistimmung aber knüpft er eine Erinnerung. Alles menschliche Erkennen, so sagt Rickert, also auch das naturwissenschaftliche, ist diskursiv, und kann nur durch eine Reihe von Veränderungen hindurch zum Ziele gelangen. Da das Ziel ex concessis einen absoluten Wert besitzt, so muß auch die Veränderungsreihe, die zu ihm führt, einen unbedingt allgemeinen Wert haben. Will ich Naturwissenschaft, so muß ich auch das Mittel wollen, durch das sie allein wirklich werden kann: die Geschichte der Naturwissenschaft.[83] Hiermit ist allerdings nur die geschichtliche Seite des Erkenntnisprozesses gerechtfertigt, dessen sachliches Ergebnis die Naturwissenschaft ist; da aber der hier deduzierte Begriff der historisch teleologischen Entwicklung die anderen Formen des geschichtlichen Denkens einschließt, so ist im Prinzip bewiesen, was zu beweisen war.

[83] Rickert, Grenzen, S. 88.

Gegen diesen Gedankengang ist formal nichts einzuwenden, nur muß gesagt werden, daß er sachlich nicht das erreicht, was er erreichen wollte. Er wollte die Geschichte als eine notwendige objektive Voraussetzung der Naturwissenschaft erweisen, und er hat nur ihr Vorangehen als eine — ich möchte sagen pädagogische — Notwendigkeit erwiesen. Es handelt sich hier um einen sehr wichtigen Unterschied zwischen verschiedenen Gattungen von Voraussetzungen. Die ersten, die objektiven, sind Voraussetzungen im Sinne von Prämissen, die zweiten, die subjektiven, hier die pädagogischen genannt, sind Voraussetzungen, die nicht in das innere Gefüge des Erkannten gehören, sondern nur mit unserem erkennenden Bewußtsein psychologisch, aber unvermeidlich verknüpft sind. Ich versuche dies an einem einigermaßen groben Beispiele zu erläutern. Im logarithmischen Rechnen müssen die verwendeten Logarithmen eine gemeinsame Basis haben, oder durch Umrechnen auf eine solche gebracht werden. Dies ist eine objektive Voraussetzung des logarithmischen Rechnens. Weiter aber muß mir, dem Rechnenden die Technik der fraglichen Rechnungsart, die Formeln, nach denen die einzelnen Basen ineinander umgerechnet werden, vertraut sein. Das ist eine subjektive Voraussetzung des logarithmischen Rechnens. Verallgemeinern wir den zuletzt gefundenen Unterschied vom Individuum auf die Gattung Mensch, so können wir die erste Bedingung eine theoretische, die zweite eine noetische nennen. Rickert hat ersichtlich die Geschichte nur als eine noetische Bedingung, nämlich als eine Bedingung der Wirklichkeit der letzten Naturwissenschaft erwiesen. Es wäre aber nur dann notwendig, den theoretischen Chrakter der letzten Naturwissenschaft auch der Geschichte zuzuerkennen, wenn diese den Rang einer theoretischen Bedingung der Naturwissenschaft einnähme. Da Rickert ihr diesen Rang nicht geben kann, so zerschneidet diese Unmöglichkeit den Nerv seines Beweises. Es impliziert deshalb (weil theoretisch und objektiv hier Wechselausdrücke sind) die Anerkennung der Objektivität der letzten Naturwissenschaft keineswegs eine solche der Geschichte.

Der zweite Beweistyp, den Rickert für die Objektivität der Geschichte gegeben hat, sucht den Mangel des ersten Typs zu ergänzen, und zwar nicht die Naturwissenschaft aus dem Stammwert der Geschichte abzuleiten, wohl aber beide über eine gemeinsame Basis

aufzuerbauen. In der Beweisführung sucht Rickert abermals durch Nachgeben zu siegen. Abermals räumt er dem Gegner die Objektivität der Naturwissenschaft vollkommen ein. Diesmal aber macht er den scheinbaren Sieg dem Gegner dadurch verhängnisvoll, daß er diesen eingestehen läßt, die Objektivität sei nur möglich auf Grund allgemeinerer Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen nähme die Naturwissenschaft nicht weniger, sondern mehr in Anspruch, als die Geschichte, denn diese könne eine ganze Reihe von Zwischenbegriffen entbehren, die die Naturwissenschaft unbedingt brauche. Wenn also die voraussetzungsvollere Naturwissenschaft objektiv sein solle, so müsse es a fortiori die voraussetzungsärmere Geschichte sein. In der näheren Ausführung sieht dieser Beweistyp folgendermaßen aus: Das Material der Geschichte, wie der Naturwissenschaft, ist die unmittelbare erfahrene Wirklichkeit, oder, da diese als solche nie sich offenbart, die Ausdrücke im weitesten Sinne, die die unmittelbar erfahrene Wirklichkeit irgendwie gegenständlich machen. Jeder einfache Ausdruck ist so ein erkenntnistheoretisches Problem, denn er bringt die stummgeborene Wirklichkeit sozusagen zum Reden. Ausdrücken heißt eine Form verleihen. Die Ausdrücke heben ihre Materie dadurch von dem formlosen Urgrund des unmittelbaren Erlebens ab, daß sie diese Materie als ein Einzelnes von allem anderen Unterschiedenes meinen. Da diese Art der Formung allgemeinsam ist, so treten diese Ausdrücke, diese Materialien aller Wissenschaft in der gleichen originalen Verfassung auf: sie meinen Individuelles. Diese Individuelles meinenden Aussagen sind also der Rohstoff für Geschichte wie Naturwissenschaft. Wie das Material, so ist auch die Behandlung des Materials in Geschichte und Naturwissenschaft gleich; sie besteht in einer auf bestimmte Prinzipien orientierten Wahl zwischen den genannten Ausdrücken. Der Unterschied zwischen beiden liegt in der unterschiedlichen Art, wie sie aus diesem Rohstoff auswählen. Die Geschichte wählt unter den Ausdrücken, die Naturwissenschaft in ihnen, daher denn die Geschichte die erkenntnistheoretische Struktur ihres Materials beibehält, die Naturwissenschaft dagegen es zerstört. Hierin ruht der eine Vorzug der Geschichte. Sie kann ihre Elemente direkt in der originalen Formung, durch die sie der Geist aus dem namenlosen Erleben herauslöst, auf die Wahlwerte beziehen, während die Naturwissenschaft allererst ein Zwischenreich

fremder Hülfsmittel sich bauen muß. Ihr anderer Vorzug ruht in der Distanz, die sie den Wahlwerten von der Empirie lassen kann. Betraf der erste Vorzug das Material, so betrifft dieser zweite Vorzug die formgebenden Prinzipien von Geschichte und Naturwissenschaft. Er gründet sich auf folgendes: Die gemeinsamen formalen Voraussetzungen von Geschichte und Naturwissenschaft sind erstens die Werte, nach denen unter und in den primitiven Ausdrücken gewählt wird, zweitens die Anerkennung dieser Werte durch das Subjekt. Die erste Voraussetzung ist transzendent, daher denn der Wissenschaftstyp den Vorzug verdient, der sie möglichst wenig zu spezialisieren braucht. Nun hat die Geschichte nur nötig vorauszusetzen, die Kulturwerte, nach denen sie auswählt, stünden in irgendwelchen näheren oder ferneren Beziehungen zu den absoluten Werten. Die Naturwissenschaft dagegen muß noch die besondere Voraussetzung machen, daß die absoluten, vom Subjekt anzuerkennenden Werte, auch wirklich in ihr als unbedingt allgemeingültige Urteile dargestellt seien. Sie muß also das, was ihr eigentlich nur ein „Zwischenreich" sein sollte, dennoch inhaltlich mit den letzten Werten zusammenfallen lassen. Da also Geschichte wie Naturwissenschaft ihre ganze Beweiskraft der Beziehung auf Werte verdanken, diese Beziehung aber bei der Naturwissenschaft durch die besondere Natur ihrer Voraussetzungen viel spezieller ist, als bei der Geschichte, so ist die Geschichte der Naturwissenschaft an Objektivitätsgehalt deshalb überlegen, weil sie die Werte weniger vermenschlicht als jene.

Der Nerv dieses Beweises liegt in der Zurückführung der wertgebenden Eigentümlichkeiten von Geschichte und Naturwissenschaft auf die Anerkennung durch das wertende Subjekt. Es setzt nun allerdings jedes wirklich gefällte Urteil ein wertanerkennendes Subjekt voraus; wiederum aber ist es zweifelhaft, ob diese Voraussetzung noetisch oder theoretisch ist. Theoretisch wäre sie nur dann, wenn die Einordnung in das wertende Ich eine Bedingung wäre, der der Inhalt jedes Urteiles genügen müßte, das einsichtig werden will. Eine einfache Überlegung zeigt das Gegenteil hiervon. Die Buchstabenformeln der Arithmetik, die Lageverhältnisse der Geometrie haben nicht die mindeste Beziehung auf ein wertanerkennendes Subjekt; sie bleiben ohne diesen Zusatz

genau so einsichtig wie mit ihm. Ja, wir können uns Verbindungen denken, die ihrer Natur nach überhaupt nicht durch die endliche Vernunft anerkannt werden können, und die wir dennoch der Hoheit des Wahrheitswertes unterstellen. Die Anerkennung durch das wertende Subjekt ist mithin keine theoretische Bedingung der Wahrheit. Etwas ganz anderes ist es, wenn man nach den Bedingungen fragt, die über der Wirklichkeit alles Vernünftigen stehen. Dann allerdings ist die Anerkennung durch ein wertendes Subjekt die notwendige Durchgangsstelle für alle gelten-wollenden Wahrheiten. Wir hatten uns früher dahin verständigt, eine solche Bedingung, die zum Aktuellwerden der Erkenntnis nötig ist, eine noetische zu nennen. Das wertende Subjekt ist eine noetische Bedingung, und zwar für die Geschichte so gut, wie für die Naturwissenschaft. Diese noetische Zurückführung der wirklich existierenden Geschichts- und Naturwissenschaft auf einen gemeinsamen Nenner nivelliert jedoch nicht ihr theoretisches Wesen. Der weitere Fortgang des Rickertschen Beweises nimmt aber gerade diese theoretische Nivellierung als vollzogen an, und stützt auf sie die Schlußfolgerung, Geschichte und Naturwissenschaft hätten mindestens ein gleiches Objektivitätsrecht. Da wir nur die Möglichkeit einer noetischen, nicht die einer theoretischen Nivellierung von Geschichte und Naturwissenschaft zugeben können, so verliert Rickerts Schlußfolgerung für uns ihre Notwendigkeit.

Ein anderer Vorzug der individualisierenden vor der generalisierenden Umformung der Wirklichkeit soll in der größeren Distanz liegen, die die individualisierende Umformung den absoluten Werten von der Empirie lassen kann. Die Geschichte soll nur vorauszusetzen brauchen, ihre Kulturwerte stünden in irgendwelchen näheren oder ferneren Beziehungen zu den absoluten Werten; die Naturwissenschaft dagegen soll ihr „Zwischenreich" mit den absoluten Werten identifizieren müssen. — Der erste Teil dieses Satzes ist außerordentlich unbestimmt; wir versuchen, ihn zu präzisieren. Die fraglichen „näheren oder ferneren" Beziehungen der Kulturwerte zu den absoluten Werten können subjektive oder objektive sein. Denkt man sich zwischen beiden Wertarten subjektive Beziehungen, so sucht man die Kulturwerte nur in der Seele des Historikers, und verleiht ihnen durch die Beziehung den Charakter von „Fulgurationen" der absoluten Werte. Diese Ansicht

ist Rickert unmöglich zuzutrauen, denn sie würde die Geschichtsphilosophie auf den Mystizismus gründen. So bleibt nur eine objektive Beziehung zwischen den Kulturwerten und den absoluten Werten. Objektive Werte müssen sich begrifflich vermitteln lassen — wo aber sind die begrifflichen Vermittlungen? Da sie fehlen, und, bei der durchaus materialen Natur der Kulturwerte, der durchaus formalen Natur der absoluten Werte, fehlen müssen, so bleibt die Existenz der „näheren oder ferneren" Beziehungen ein Glaubensartikel. Wie aber, wenn bei dem absoluten Fehlen aller transzendentalen Garantien dieser Glaube nicht eintritt? Fällt dann nicht die ganze Ansicht, da sie ja doch keinen einzigen gegebenen Kulturwert als Emanation des absoluten Wertes verteidigen kann, einem vollkommenen Atomismus der Werte anheim? Die letzte Naturwissenschaft bietet die Möglichkeit, all die einzelnen Zwischenreiche, die sie aufrichtet, als eine ideale Mannigfaltigkeit, als Differenzierungen einer letzten Transformationsgruppe zu begreifen, als wodurch sie die größte transzendentale Wahrscheinlichkeit dafür bietet, daß jene letzte Transformationsgruppe auch wirklich die Inkarnation eines absoluten Erkenntniswertes sei. Welche transzendentale Einheit aber haben die Kulturwerte aufzuweisen? Doch nur die Prätention, in irgendwelchen „näheren oder ferneren" Beziehungen zu den absoluten Werten zu stehen. Dieser Vorzug der Geschichte vor der Naturwissenschaft ist sonach recht problematisch.

Vielleicht sagt man, dieser ganze Streit um den Objektivitätscharakter der Geschichte sei ein Streit um Worte. Wir hätten ja von vornherein das Wort Objektivität für eine ganz bestimmte Begriffsbildung reserviert, und diese Begriffsbildung der Geschichte definitorisch entgegengestellt; was sei es wunderbar, wenn die Geschichte keine Objektivität aufwiese? Darauf ist zu sagen, daß die Sache denn so einfach doch nicht liegt. Es handelt sich hier keineswegs allein um einander ausschließende Begriffsbildungen, und um analytische Folgerungen aus definitorischen Bestimmungen, die man ihnen vordem geliehen hat, sondern um das Recht, eine bestimmte Begriffsbildung mit einer bestimmten Fundierung zu verbinden, oder sie von ihr auszuschließen. Es handelt sich hier darum, daß die theoretische Fundierung keineswegs analytisch im Begriffe des letzten Systems der generalisieren-

den Begriffsbildung steckt, sondern gedanklich sehr wohl isoliert und mit der letzten Einheit der individualisierenden Begriffsbildung kombiniert werden kann. Nach dem augenblicklichen Stande unseres Wissens kann die Unmöglichkeit einer solchen Verbindung keineswegs a priori eingesehen werden. Wir erblicken es nur als eine Tatsächlichkeit, daß die theoretische Fundierung allein der vollendeten generalisierenden Begriffsbildung eignet, und ein gewisser logischer Instinkt sagt uns, es gebe hierfür noch einen besseren theoretischen Grund, als ihn die syllogistische Erklärungseinheit darbietet. Bis wir diesen besseren Grund gefunden haben, können wir gegen die Versuche, der empirisch gegebenen Geschichte den Charakter der theoretischen Fundierung zu leihen, nur den Kleinkrieg der immanenten Kritik führen. Dieser Kampf gegen fremde Ansichten ist also nur eine Vorläufigkeit. Er dient dazu, unsere These einstweilen aufrechtzuerhalten, daß nur die generalisierende Begriffsbildung, und auch diese nur in ihrer Vollendung, eine gänzlich neue Qualität, eben den theoretischen Charakter der Objektivität, erwerbe, der sie nicht nur graduell, sondern prinzipiell sowohl den niederen Graden der generalisierenden, als auch der gesamten individualisierenden Begriffsbildung entgegenstelle. Allein in dieser Absicht, und nicht etwa zu dem Zwecke, eine Wertskala der Wissenschaften zu geben, betonen wir die rein anthropologische Fundierung der tatsächlich vorhandenen Geschichte gegenüber der rein theoretischen Fundierung der im Entwurf gegebenen „letzten Naturwissenschaft". — Wollen wir den Gegensatz unserer Ansicht speziell gegen Rickert auf eine Formel bringen, so muß diese ungefähr so lauten: Rickert will die Formen der höchsten generalisierenden, wie die der speziellsten individualisierenden Begriffsbildung aus dem Wesen des endlichen Intellektes überhaupt begreifen, wir dagegen geben diese Ableitung für die in der Praxis verwendeten Formen der individualisierenden, sowie für sämtliche Formen der unvollständig generalisierenden Begriffsbildung zu, lehnen sie aber ab für die vollständig generalisierende Begriffsbildung. Damit werden, sowohl für Rickert als für uns, die Formen in beiden Fällen überindividuell, für uns aber werden die Formen des zweiten Falles überdem noch theoretisch. Über gewisse theoretische oder prätendiert theoretische Formen des ersten Falles wird noch zu reden sein. — Zum Beweise, daß ich Rickert an diesem entscheidenden

Punkte richtig wiedergegeben habe, führe ich schließlich eine Belegstelle aus den „Grenzen" an. „. . . Die geschichtlichen Formen lassen sich ebenfalls aus dem Wesen des endlichen Intellekts, der zur Verwirklichung der wissenschaftlichen Wahrheit nur auf dem Wege einer Veränderungsreihe kommen kann, teleologisch deduzieren, und sie sind daher kritisch ebenso begründet wie die Voraussetzungen, auf welchen das Suchen nach unbedingt allgemeingültigen Naturgesetzen beruht."[84]

Indessen drängt sich hier ein merkwürdiger Gedanke auf. Man kann sich, nach Analogie der letzten generalisierenden, eine letzte individualisierende Wissenschaft denken, die etwa auf den Namen Welt- oder Universalgeschichte zu taufen ist. Diese unterscheidet sich in zwei Dingen von der empirisch gegebenen Geschichte. Erstens ist sie eine kosmische Wissenschaft; sie geht vom „Anfang" bis zum „Ende" der Geschichte schlechthin. Zweitens ist ihre innere Struktur anders, als die der empirisch gegebenen Geschichte. Die empirisch gegebene Geschichte trägt nie ein Maß in sich selbst; sie kann ihren Werten nicht den äußerlichen Gegebenheitscharakter nehmen. In der Universalgeschichte dagegen, in der Totalität alles geschichtlichen Lebens überhaupt, ist jeder Teil durch die Gesamtheit der anderen Teile eindeutig bestimmt. Die so entstandene erkenntniskritische Form schematisiert sich durch die Kategorie der Zeit. Hieraus läßt sich die Möglichkeit eines einheitlichen teleologischen Fortganges der Geschichte von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende entwickeln, als wodurch die anthropologischen Werthaltungen ausgeschaltet werden, die in jeder empirisch gegebenen Geschichte die festen Kristallisationspunkte bilden. — Es findet hier sozusagen eine Evolution der Wahlwerte statt, denn die Wahlwerte folgen auseinander, ohne daß in diese Folge der wertende Mensch eintritt. Man hat dann hier nicht mehr eigentlich eine geschichtliche Folge, sondern eher das, was Trendelenburg einst mit seinem „System der Entwicklung" wollte. Diesem letzten System der Entwicklung, das heißt dieser logischen Folge der Wahlwerte, in der der eine den anderen durch seine eigene Kraft, ohne Zutun des wertenden Menschen, nach sich zieht — eignet allerdings auch die theoretische Fundierung. Alles hängt davon ab, ob dieses System, dieses „Gerippe der Weltgeschichte", tatsächlich konstruierbar ist, oder nicht.

[84] Grenzen, S. 688 f.

Auf dies denkwürdige System kommen wir im nächsten Abschnitt zu sprechen; dort wird auch das hier in Rede stehende Problem wiederkehren, nur in einer anderen Ansicht. Die anthropologischen Reihen der gegebenen Geschichte nämlich können nie durch bloße Summierung ins Absolute aufsteigen, denn dies würde, da immer neues geschichtliches Leben sich entwickelt, in den Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit führen. Alles kommt also auf das System an. Kann das System mit der Empirie in Verbindung gebracht werden, so geht alles gut; ist dies nicht möglich, so haben wir *hier* eine anthropologische Reihe, die vergebens ins Theoretische hinauf möchte, *dort* eine theoretische Reihe, die sich umsonst müht, zum Anthropologischen zu kommen. Fällt die Entscheidung zugunsten der ersten Möglichkeit, so ist dem Erkennen ein neues, großes Machtbereich gegeben. Fällt sie zugunsten der zweiten Möglichkeit, so wird die Weltgeschichte zu einer Asymtote, die umsonst eine imaginäre Kurve zu erreichen sucht.

Hiermit enden wir unsere Betrachtungen über anthropologisch fundierte Wissenschaften, und gehen zum abschließenden Teil unseres Buches über: den theoretisch fundierten Wissenschaften.

II. Theoretisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender oder individualisierender Begriffsbildung.

Den Begriff der theoretischen Fundierung hat Kant zunächst nur den Wissenschaften mit generalisierender, und unter diesen wiederum nur den mit universalistischer Begriffsbildung zugesprochen. Unsere früheren Ausführungen haben den Begriff der universalistischen Begriffsbildung zersetzt, bezw. seine wertgebenden Bestandteile rein dargestellt und zu weiterer Verwendung bereit gemacht. Wir können darum diese wertgebenden Bestandteile jetzt mit unserer Einteilung: generalisierende und individualisierende Begriffsbildung kombinieren. Dadurch erhalten wir zwei neue Forschungsgebiete. Erstens haben wir zu untersuchen, ob die theoretische Fundierung sich noch weiter ins Gebiet der generalisierenden Begriffsbildung hinein erstreckt, als dies Kant angenommen hatte. Diese Untersuchung macht den ersten Teil dieses Abschnittes aus. Zweitens müssen wir uns mit der neuen, bislang nur gestreiften Frage befassen, ob Wissenschaften mit individualisierender Begriffsbildung eine theoretische Fundierung vertragen, oder nicht.

1. Theoretisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender Begriffsbildung.

a. Die anthropologische Natur der Teleologie bei Kant.

Die generalisierenden Grundbegriffe des Denkens, die Kant für theoretisch begründet hielt, sind in der Kritik der reinen Vernunft abgehandelt. Unter diesen Grundbegriffen fehlt die Teleologie deshalb, weil Kant in ihr eine wesentlich anthropologische Denkform sah. Dieser Ansicht scheint die wissenschaftliche Praxis vollkommen recht zu geben, denn tatsächlich wird ja die Teleologie — in generalisierender oder individualisierender Färbung — ausgiebig von den anthropologisch begründeten Wissenschaften verwendet. Wenn aber auch die Teleologie in hohem Maße den anthropologischen Wissenschaften dient, ja wenn sie sogar vorzüglich an spezifisch anthropologischen Verhältnissen zum Bewußtsein kommt, so darf daraus nicht im mindesten gefolgert werden, sie sei auch anthropologisch fundiert. — Die wissenschaftliche Praxis verdächtigt die Teleologie ganz besonders dadurch, daß sie mittelst ihrer das Problem des Organismus bearbeitet. Vielleicht hat dieser Umstand mehr als alle anderen Kant den Gedanken nahe gelegt, eine Kategorie, die sich in so spezifisch menschliche Angelegenheiten verliere, könne unmöglich theoretisch begründet sein. Daß die Mathematik je Mittel zur Bewältigung des Organismusproblems ausbilden könne, hat Kant, wie man weiß, für unmöglich gehalten. Da dies dennoch geschehen ist, so müssen Kants Spekulationen zunächst über den Organismus, und weiter über die teleologische Einheit, irgendwie ergänzt werden können. Wir wollen es versuchen, diese Ergänzung gewissermaßen aus der Sache selbst herauswachsen zu lassen. Dazu diene uns eine Kritik der logischen Gründe, aus denen Kant den Organismus, und mit ihm die Teleologie, von der Objektivität ausgeschlossen hat.

Der Objektivitätsbegriff der theoretischen Wissenschaften findet seinen Ausdruck im Gegenstandsbegriff der Kritik der reinen Vernunft. Diesem ist es wesentlich, daß er sich restlos als ein Komplex von Beziehungen begreifen läßt. „Freilich macht es stutzig[85] zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen

[85] B. 341. Ich bitte, diese Stelle wohl im Auge zu behalten. Sie schließt das Recht und die Aufforderung zu der weiterhin versuchten Ergänzung des kantischen Dingbegriffs durch den Cantorschen Mannigfaltigkeitsbegriff in sich.

solle." Hierdurch hört das Ding auf, eine Realität zu sein, und wird zu einer Definition, deren Elemente miteinander eindeutig verbunden sind. Da man eine Definition immer von einem Punkte aus entwickeln, ihren Inhalt gewissermaßen in einen Erzeugungssatz zusammenfassen kann, so verlieren die einzelnen Dinge ihren selbständigen Wert; für ihr reales Vorhandensein tritt die sie erzeugende Regel ein. So deute ich mir den Satz: „Es hat aber die Transzendentalphilosophie das Eigentümliche, daß sie außer der Regel, (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln,) die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen."[86] Die gegenseitige eindeutige Zuordnung der Elemente eines Begriffs aber ist der erkenntniskritische Oberbegriff, aus dem dann als eine spezielle Nutzanwendung der Begriff der Zahl und der numerischen Formung gezogen werden kann. So wird der Gegenstand der reinen Vernunft zuerst zu einem Schnittpunkt von Verhältnissen, und dann erst zu einem Schnittpunkt von numerisch ausdrückbaren Verhältnissen. Die logische Struktur des Organismusbegriffes scheint sich einer solchen Auffassungsweise zu widersetzen. Die Bestandteile des Organismus sind in eigentümlicher Weise auf einen innerlichen Abhängigkeitspunkt hingewendet, und bilden in sich tota, die durchaus nicht in einem größeren Ganzen verglichen und damit nicht numerisch ausgedrückt werden können.

Für Kant trat also jedenfalls mit dem Organismusbegriff ein neuer Gegenstandsbegriff in den Kritizismus ein, und zwar ein Gegenstandsbegriff, dessen Schwerpunkt nach innen, statt, wie früher, nach außen fiel. Der neue Gegenstandsbegriff erhielt eine erste negative Bestimmung dadurch, daß er mit den Denkmitteln der Kritik der reinen Vernunft nicht bewältigt werden konnte. Waren die Denkmittel der Kritik der reinen Vernunft theoretisch fundiert, so schien die neue Gegenstandseinheit, da sie sich mit diesen Mitteln nicht entziffern ließ, sowie die neuen Hülfsmittel, denen eine, wenigstens subjektiv genügende Entzifferung gelang, nicht theoretisch, und das hieß positiv: anthropologisch begründet zu sein. So war die neue Gegenstandseinheit, die teleologische Einheit, schon durch ihren Gegensatz zur Kritik der reinen Vernunft für die Anthropologie vorherbestimmt.

[86] Bd. 174 f.

Außerdem war die Teleologie ihrer psychologischen Entstehungsgeschichte nach bedenklich anthropologisch belastet. Es erwarb ihr gewiß nicht die transzendentalen Sympathien Kants, daß sie uns — als Begriff der Zweckmäßigkeit — zuerst zum Bewußtsein kommt im empirischen Planen und Handeln, allwo zweckmäßig die Handlungen genannt werden, die ihr Ziel erreichen, unzweckmäßig die, die es verfehlen. Die Anwendung der Teleologie auf theoretische Gegenstände erschien so leicht als Anwendung einer vertrauten Analogie, die jedoch nur subjektiv verdeutlichen, nicht objektiv erklären konnte. So kam Kant dazu, der Teleologie die, dem flüchtigen Hinsehen sehr seltsame Bestimmung der „subjektiven Allgemeinheit" zu geben. Sie war ihm „ein subjektives Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere menschliche Urteilskraft ebenso notwendig gilt, als ob es ein objektives Prinzip wäre".[87] Mir scheint dieser Begriff der subjektiven Allgemeinheit einer der folgenreichsten Begriffe der ganzen Spätzeit des kantischen Kritizismus zu sein. Da er aber, wie wir zeigen werden, auf das Wesen der Teleologie nicht zutrifft, so ergibt sich die Merkwürdigkeit, daß Kant einen seiner wichtigsten Gedanken an einem Beispiel entdeckt hat, auf das er gar nicht paßt.

Ein erstes Bedenken gegen die Einreihung der Teleologie in die anthropologisch begründeten Formen liegt darin, daß einige Sätze der theoretischen Physik überhaupt nur teleologisch zu formulieren sind, andere ohne inhaltlichen Schaden in teleologischen Formen ausgedrückt werden können. Es ist aber, wie wir früher gesehen haben, unmöglich, wesentlich theoretische Sätze anthropologisch, und wesentlich anthropologische Sätze theoretisch zu begründen. Folglich ist mindestens einige Teleologie theoretisch und nicht anthropologisch begründet. Ein noch stärkerer Grund gegen die Zumutung, in der Teleologie nur eine anthropologische Kategorie zu sehen, ist der, daß genau die innere Form, die die teleologische Einheit des Organismus ausmacht, wiederkehrt als systematische Einheit der theoretischen Erkenntnismittel. Da selbstverständlich die Zusammenfassung der theoretischen Mittel nicht anthropologischer Natur sein kann, so muß es eine Teleologie geben, die durchaus ins Gebiet des Theoretischen gehört. In dem Augenblick aber,

[87] V. 417.

wo die Teleologie ins Theoretische eintritt, nimmt sie auch teil an der Fundamentalaufgabe des Kritizismus, den Gegenstand der Erfahrung zu objektivieren. Da sie dabei sozusagen viel näher an die Dinge herankommt, als alle anderen Mittel der Transzendentalphilosophie, so erscheint sie als der letzte Vorstoß des Kritizismus, als seine letzte Machtentfaltung gegen die Gegebenheit der empirischen Welt. Dies rechtfertigt es sachlich, daß wir früher das System der Urteilskraft die Vollendung der generalisierenden Begriffsbildung genannt haben. Der Gegenstand der Erfahrung aber kann nicht objektiviert werden, ohne vorher in Beziehungen aufgelöst worden zu sein. Folglich muß auch die Teleologie, will sie ein echtes Mittel der Objektivität werden, ein eigenes System von Beziehungsverhältnissen des Gegenstandes vorstellen. Man wird mich nicht mißverstehen. Nicht darum handelt es sich, die Macht der gegenwärtigen Mathematik über den Organismus, als physikalischen chemischen oder sonstwie zahlenmäßig ausdrückbaren Vorgang darzutun, sondern darum, daß die Mathematik mit dem Organismus qua Organismus fertig werden soll.

b. Die theoretisch-mathematische Begründung der Teleologie durch Cantor.

An dieser Stelle hat die Geschichte des Organismusproblems eine Förderung erhalten, neben der alles andere, was sonst über diesen Gegenstand geschrieben ist, so vollkommen verschwindet, daß wir sie ruhig als den einzigen wirklichen Fortschritt bezeichnen dürfen, den das neunzehnte Jahrhundert in der Organismusfrage über Kant hinaus getan hat. Georg Cantor hat in seinen, schon öfter erwähnten, „Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre“[88] eine grundsätzliche Erweiterung des Zahlengebietes eingeführt, als wodurch Gebilde entstehen, die den gewöhnlichen Zahlen gegenüber genau so etwas qualitativ Neues sind, wie es der Organismus gegenüber dem Mechanismus ist. Als ausdrückliche praktische Nutzanwendung seiner neuen Zahlenklassen faßt Cantor die Bewältigung des Organismusproblems ins Auge. Wir wollen die Gedanken Cantors aus unseren eigenen Voraussetzungen entwickeln, und dadurch die erkenntniskritische Seite des Bildungsprozesses der neuen Zahlen in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit rücken. Hoffentlich gelingt es uns dabei, aus der

[88] Leipzig, Teubner 1883.

Darstellung Cantors eine bescheidene Ergänzung Cantors zu machen, denn, das rein Begriffliche an den neuen Zahlen hat der Begründer der Mannigfaltigkeitslehre recht stiefmütterlich behandelt, und durch einige Verweisungen auf Plato metaphysisch vieldeutig gemacht.

Was will das Problem des Organismus? Halten wir uns von Mysterien fern, so müssen wir zunächst das Wort Organismus durch „organische Auffassung der unmittelbaren Gegebenheit" ersetzen. Das Organismusproblem ist damit in den Kreis der Probleme gerückt, die sich um die Begriffsbildung drehen; der Organismus wird zu einer Umformungsweise der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit. Hiermit stellt sich das Organismusproblem in methodischer Hinsicht neben das Mechanismusproblem. Man kann Organismus und Mechanismus jetzt als „wohldefinierte Mengen" betrachten; als womit Aggregate von Elementen gemeint sind, die zusammengehalten werden durch bestimmte eindeutige Aussagen. Die wohldefinierte Menge rückt ins Gebiet der arithmetischen Formbarkeit, sobald sie zur „wohlgeordneten Menge" wird. Hierunter ist „jede wohldefinierte Menge zu verstehen, bei welcher die Elemente durch eine bestimmt vorgegebene Sukzession miteinander verbunden sind, welcher gemäß es ein erstes Element der Menge gibt und sowohl auf jedes einzelne Element (falls es nicht das letzte in der Sukzession ist) ein bestimmtes anderes folgt, wie auch zu jeder beliebigen endlichen oder unendlichen Menge von Elementen ein bestimmtes Element gehört, welches das ihm allein nächst folgende Element in der Sukzession ist[89] (es sei denn, daß es ein ihnen allen in der Sukzession folgendes überhaupt nicht gibt)". Solchermaßen stehen sich zunächst nicht mehr „Wirklichkeit und arithmetische Überwindung der Wirklichkeit", sondern „Auffassungsweisen der Gegebenheit und arithmetische Formen dieser Auffassungsweisen" gegenüber. Die Auffassungsweisen und ihre arithmetischen Formen wiederum treten dadurch auf gleichen Fuß, daß an die Stelle der arithmetischen Formung gewissermaßen der rein logische Oberbegriff dieser Formung tritt, dem gegenüber dann die gewöhnliche zahlenmäßige Behandlung der Dinge ein Unterfall oder eine Spezialisierung ist.

Von der Gemeinsamkeit der mechanischen und organischen Um-

[89] Cantor, S. 4.

gestaltung der Wirklichkeit gelangen wir zu ihrem Unterschied auf dem Wege eines neuen Hülfsbegriffs. Die Raumlehre unterscheidet Geometrie und Stereometrie, obwohl sie beide den Raum als Substrat haben, deshalb, weil für jede von beiden eine verschiedene Anzahl von Dimensionen in Betracht kommt. So kann man sich Mechanismus und Organismus geschieden denken — nach der Zahl der logischen Dimensionen — möchte ich sagen, mit denen eine jede von ihnen rechnen muß. Denken wir uns in einem sinnlichen Gleichnis, daß eine Begriffsbildung um so kompakter wird, je mehr Dimensionen in ihr vertreten sind, so können wir von unterschiedlichen Mächtigkeiten der Begriffsbildung reden. Da die Elemente immer die gleichen bleiben, so kann der Grund dieser Unterschiedlichkeiten nur in Unterschieden der Verbindungs„wertigkeit" der Elemente ruhen. Die Mächtigkeit bringt darum zum Ausdruck, durch wie viele Arten des Verbundenseins die Elemente zusammenhalten. Nun könnte die mechanische Umformung der Wirklichkeit die abstrakteste, an logischen Dimensionen ärmste Umformung sein. Wir würden sie dann eine Umformung erster Ordnung nennen, und ihr die erste Mächtigkeit zusprechen. Die organische Umformung könnte um eine Dimension reicher sein, sie würde dann den zweiten Platz innehalten, und auf die zweite Mächtigkeit Anspruch haben u. s. w.

Es zeigt sich nunmehr, daß der Mechanismus, das heißt also in unserer Setzung die Mächtigkeit erster Ordnung, zahlenmäßig bewältigt werden kann, der Organismus dagegen, die Mächtigkeit zweiter Ordnung, nicht. Was heißt das? Das heißt: die gewöhnliche Arithmetik, die Differential- und Integralrechnung eingeschlossen, verstattet es, die Ergebnisse der begrifflich-mechanischen Umformung zahlenmäßig auszudrücken, die der begrifflich-organischen Umformung dagegen nicht. Woran liegt das? Das liegt daran, daß unsere Zahlen ihrem definitorischem Wesen nach nur dazu geschaffen sind, die mechanische Umformung der Dinge auszudrücken, oder daß sie vielmehr der „freie" Ausdruck dieser Umformung selber sind, und deshalb anderen Strukturen der Begriffe gegenüber natürlich versagen müssen. Das ist zu beweisen. Die Präformation der gewöhnlichen Zahlen dafür, die mechanische Umformung der Dinge auszudrücken, ist dann unbestreitbar, wenn das arithmetische Erzeugungsprinzip der gewöhnlichen

Zahlen und das begriffliche Prinzip der mechanischen Umformung wesentlich zusammenfallen. Das Prinzip der mechanischen Umformung ist uns oft begegnet; es besteht darin, eine Anzahl von Elementen als gleich (permutierbar) anzusehen und in einen Inbegriff zusammenzufassen. Das Erzeugungsprinzip der endlichen ganzen realen Zahlen ist dies[90]: „die Reihe (I) der positiven realen ganzen Zahlen 1, 2, 3, . . ., V, . . . hat ihren Entstehungsgrund in der wiederholten Setzung und Vereinigung von zugrunde gelegten als gleich angesehenen Einheiten; die Zahl V ist der Ausdruck sowohl für eine bestimmte endliche Anzahl solcher aufeinanderfolgenden Setzungen, wie auch für die Vereinigung der gesetzten Einheiten zu einem Ganzen". Hieraus folgen denn die verschiedenen begrifflichen Eigenschaften dieser Zahlen: für die Addition z. B. das kommutative und assoziative Gesetz. Die Gleichwertigkeit dieses Prinzips mit der Umformung der Wirklichkeit, die die Permutabilität der Erfüllungselemente anstrebt, bedarf wohl keiner weiteren Ausführung. Die gewöhnlichen Zahlen sind also der exakte Ausdruck der mechanischen Deutung der unmittelbaren Gegebenheit. Man sieht leicht, daß sie zu der organischen Deutung in einem scharfen Gegensatz steht. Bei der organischen Auslegung fällt vor allem die Kommutativität der Elemente weg. Der Satz, der arithmetisch seinen Ausdruck findet in $\alpha + 1 = 1 + \alpha$, gilt für die organische Umformung deshalb nicht, weil in dieser jedes Element einen gerade durch seine Stellung bestimmten Wert hat. Das assoziative Gesetz dagegen:

$$\alpha + [\beta + \gamma] = [\alpha + \beta] + \gamma$$

bleibt gültig, weil es die wechselseitige Wertbestimmung der Elemente nicht nur nicht verrückt, sondern gerade scharf zum Ausdruck bringt. Die gewöhnlichen Zahlen können also, ihrem definitorischen Wesen nach, die organische Apperzeptionsweise nicht ausdrücken. Die Entscheidung der Frage, ob die organische Begriffsbildung mathematisch ausgedrückt werden kann, oder nicht, hängt also offenbar von der Entscheidung der anderen Frage ab, ob die zahlenbildende Kraft des Geistes sich in den gewöhnlichen Zahlen, den arithmetischen Formen der Mechanik ausgegeben hat, oder nicht. Diese Frage ist zu verneinen, und die organischen Zahlen sind

[90] Cantor, S. 32.

der Möglichkeit nach zuzugeben, wenn sich neben das Erzeugungsprinzip mechanischer Zahlen neue Erzeugungsprinzipien stellen lassen, die die gleiche innere Struktur haben, wie die anderen nicht-mechanischen Umformungen des unmittelbaren Erlebens. Da diese neuen Erzeugungsprinzipien frei von den Beschränkungen des alten Prinzipes sind, so können sie sich, kraft dieser vollkommenen Elastizität, allen logischen Mächtigkeiten der generalisierenden Begriffsbildung anpassen. Derart ist auch die Möglichkeit organischer Zahlen durch nichts a priori ausgeschlossen.

Cantor stellt neben das erste Erzeugungsprinzip ein zweites Erzeugungsprinzip und definiert dieses dahin[91], „daß, wenn irgendeine bestimmte Sukzession definierter ganzer realer Zahlen vorliegt, von denen keine größte existiert, auf Grund dieses zweiten Erzeugungsprinzips eine neue Zahl geschaffen wird, welche als Grenze jener Zahlen gedacht, das heißt als die ihnen allen nächst größere Zahl definiert wird".

Gleich die erste dieser neuen Zahlenklassen, deren Anfangszahl ω genannt wird, ist für das Organismusproblem von fundamentaler Bedeutung. Die Definition der neuen Klasse nämlich gehorcht zwar dem assoziativen Gesetz, aber nicht dem kommutativen. Dank dieser prästabilierten Harmonie in der Begriffsbildung des Organismus und der neuen Zahlen kommen diese zweiten der spezifisch organischen Apperzeptionsart a priori entgegen. — Neben diese beiden, ineinandergreifenden Erzeugungsprinzipien setzt Cantor ein drittes Prinzip, das er ein Beschränkungsprinzip nennt, das aber eigentlich nichts ist, als ein regulatives Prinzip für den Gebrauch der beiden anderen. Es besteht in der Forderung[92], „nur dann mit Hülfe eines der beiden anderen Prinzipe die Schöpfung einer neuen ganzen Zahl vorzunehmen, wenn die Gesamtheit aller voraufgegangenen Zahlen die Mächtigkeit einer, ihrem ganzen Umfang nach bereits vorhandenen, definierten Zahlenklasse hat". Dies Prinzip hat offenbar einen doppelten Zweck: es soll erstens den immanenten gesetzlichen Fortschritt in der Zahlenbildung garantieren; es soll zweitens die Fühlung mit den gegebenen konkreten Mächtigkeiten der tatsächlich vorhandenen Begriffsbildung bewahren. Cantor liefert, dem ersten Moment in diesem Prinzip gehorchend, den mathematischen Nachweis, daß seine

[91] Cantor, S. 33. — [92] Cantor, S. 37.

ω-Klasse auch wirklich die Mächtigkeit II, das ist die den gewöhnlichen Zahlen gegenüber nächst höhere Mächtigkeit hat; wir wollen uns bemühen, dem zweiten Moment gerecht zu werden und auf transzendentale Art zu beweisen, daß diesen neuen Zahlen auch eine wirkliche Mächtigkeit der Begriffsbildung, nämlich die organische korrespondiert.

Die erste Zahl ω von Cantors zweiter Zahlenklasse, den eigentlich unendlichen Zahlen, ist die Grenze, der Inbegriff, die kolligierende Ganzheit der ersten Zahlenklasse, das ist der mechanischen Zahlen. Die neue Zahl entsteht mithin aus den alten Zahlen nicht etwa durch grenzenloses Weiterzählen, sondern dadurch, daß man sich auf das Erzeugungsprinzip der alten Zahlen besinnt, dieses in einen Inbegriff zusammenfaßt, und diesen Inbegriff erweitert. Deshalb enthält die Zahl ω gewissermaßen das Qualitative all der Rechnungen in sich, durch die wir mechanische Begriffsbeziehungen ausdrücken. Sie hebt das Qualitative aber anders in sich auf, als es etwa die Summe aller endlichen Zahlen aufhebt, die — wenn dieser Begriff vollziehbar wäre — von den endlichen Zahlen nur durch ihren Umfang, nicht durch ihre Beschaffenheit sich unterscheiden würde. Die neue Zahl faßt die Totalität der mechanischen Relationen in sich. Dadurch erhält sie eine neue Beschaffenheit, die sie befähigt, das potenzierte Mechanische, das auf sich selbst zurückgewandte Mechanische, das Mechanisch-Inbegriffliche der Dinge auszudrücken. Jede einzelne Zahl der ganzen zweiten Zahlenklasse würde demnach verschiedene Kombinationen dieses Mechanisch-Inbegrifflichen ausdrücken.

Die Zahl ω ist der arithmetische Inbegriff der theoretischen Wissenschaft, wie wir sie bis jetzt kennen, denn sie nimmt das Methodische aller mechanischen Operationen in eine neue Einheit zusammen. Ihr steht als materieller Inbegriff das System der letzten Naturwissenschaft gegenüber. Das System der Naturwissenschaft ist den einzelnen Sätzen der Naturwissenschaft gegenüber genau so gut etwas Neues, wie es die Zahl ω gegenüber den mechanischen Zahlen ist. Negativ findet dies seinen Ausdruck in Kants Lehre von der Zufälligkeit der Erfahrung, positiv zeigt es sich in den vollkommen verschiedenen Akten, durch die ein Gesetz seine Erfüllungselemente, und durch die das System seine Gesetze zu einer Einheit bringt. Während unter den Erfüllungselementen

des Gesetzes eine schrankenlose Kommutativität herrscht, und nur die „Assoziation" (im logischen Sinne!) aller Elemente zu einem Ganzen verlangt wird, gehört im systematischen Zusammenhang jedes einzelne Gesetz nicht nur a priori zum Ganzen, sondern hat auch innerhalb dieses Ganzen einen durchaus bestimmten Stellungswert, dessen es sich nicht entäußern kann, ohne aus dem Ganzen herauszutreten. Es sind also zwei vollkommen verschiedene Akte, durch die ein Gesetz seine Teile, und durch die das System seine Gesetze eint, und zwar stehen die beiden Akte in dem Verhältnis, daß der Gesetzakt den Systemakt als die ihm nächst übergeordnete Einheit fordert. Der Gesetzakt aber vertritt die mechanische Begriffsbildung, der Systemakt die teleologische Begriffsbildung; fordert also der Gesetzakt als nächste Stufe den Systemakt, so fordert die mechanische Begriffsbildung als nächste Stufe die teleologische Begriffsbildung.

Ich ziehe nunmehr den Knoten des Beweises zusammen. Arithmetisch entsprechen der mechanischen Umformungsart die gewöhnlichen Zahlen. Logisch entsprechen der mechanischen Umformungsart die Gesetze. Die Gesetze werden vereint durch den teleologischen Begriff des Systems. Wenn nun die Gesetze in mechanischen Zahlen zum Ausdruck kommen, so muß der Inbegriff der Gesetze durch den Inbegriff der mechanischen Zahlen ausgedrückt werden können. Für den Inbegriff der Zahlen steht ω, für den Inbegriff der Gesetze steht der teleologische Akt, folglich ist ω der arithmetische Ausdruck für den teleologischen Akt. Da außerdem arithmetisch und logisch die Zahl ω und der teleologische Akt als die nächst höhere Stufe von den gewöhnlichen Zahlen und den Gesetzen gefordert werden, so ist im Prinzip bewiesen, was zu beweisen war. Der Organismus ist ja nur ein spezieller Fall der teleologischen Einheit; er wird darum durch Operationen innerhalb des zweiten Zahlensystems zureichend erklärt werden können.

Fassen wir die Substanz dieses Beweises in einen Satz, so können wir sagen: Die Zahl ω hat die Formen des mechanischen Denkens, das System der Natur die Inhalte des mechanischen Denkens aufgehoben; die einzelnen Zahlen des ω-Systems haben alle Zahleneigenschaften des ersten Systemes resorbiert, die einzelnen teleologischen Handlungen wiederholen mit ihrer Umbiegung der mechanischen Einheit nach Innen, mit ihrer inneren System-

form, in mikrokosmischer Weise die innere Struktur des makrokosmischen Systems der letzten Naturwissenschaft, folglich drücken die ω-Zahlen dasselbe in arithmetischer Sprache aus, was die teleologischen Akte in logischer sagen.

Ich weiß nicht, ob ich noch eine Erklärung darüber schuldig bin, warum ich diese Gedanken Cantors unter dem Titel Objektivitätsformen, und nicht unter dem Titel Objektivitätselemente abgehandelt habe. Dies ist deshalb geschehen, weil das Eintreten der Erzeugungsprinzipe für die konkreten Zahlen die bis in die Gegenwart festgehaltene Ansicht von der äußeren Gestalt und der Ausdehnung des letzten Systems der „objektiven" Begriffsbildung ändert. Seit die Teleologie unter die Botmäßigkeit dieser Begriffsbildung gebracht ist, darf das System der Objektivität nicht mehr stillschweigend so behandelt werden, als sei es noch mit dem von Kant gemeinten identisch.

Dennoch aber stehen wir auch hier durchaus auf kantischem Boden. Wir greifen, um dies einzusehen, noch einmal auf die kühnen, kantischen Geist atmenden Gedanken Poincarés zurück. Poincaré löste die scheinbar so feststehenden mathematischen und mechanischen Systeme der Natur auf in Umformungsweisen der Wirklichkeit von identischem Inhalt und wechselnder Form. Wir haben hier lediglich das erkenntnistheoretische Fazit aus dem gezogen, was Poincaré in der Praxis gezeigt hat. Das erkenntnistheoretische Fazit aber, daß das eigentlich Feste nicht die wohlgefügten Sätze und Systeme der Mathematik und Mechanik sind, als bei welchen ein System ohne Schaden durch das andere ersetzt werden kann, sondern die noch so sehr umstrittenen Erzeugungsprinzipien dieser Sätze und Systeme — ist nichts als eine moderne Umschreibung dessen, was die Kritik der reinen Vernunft lehrt. Zu ungeheurer Größe aber richtet sich nun der Vorsatz Kants vor uns auf: jene Erzeugungsprinzipien vollständig zu bestimmen. Wirklich: wenn die Geometrie Euklids schadlos durch die Geometrie Lobatschewskys ersetzt werden kann, oder durch alle die Geometrien, die sich mit dem Prinzip Sophus Lies vertragen, wenn für die klassische Mechanik die energetische Mechanik eintreten kann, und diese wiederum die vielfältigsten Ausdrucksweisen verträgt; bleibt uns Menschen dann nicht als letzte Wissenschaft nur der Inbegriff der all diesen Systemen gemeinsamen Erzeugungsprinzipien,

das heißt aber der Gegenstand der Transzendentalphilosophie? Scheint nun noch für diesen Gegenstand, für diese „Möglichkeit einer mathematischen Naturlehre selbst" das viel angefeindete Wort Kants zuviel zu sagen, daß von ihm „die absolute Vollständigkeit der Wissenschaften gehofft werden kann, dergleichen man sich in keiner andern Art von Erkenntnissen versprechen darf"?

2. Theoretisch fundierte Wissenschaften mit individualisierender Begriffsbildung.

Die teleologische, und speziell die organische Begriffsbildung hatte mit der Kommutativität der Erfüllungselemente gebrochen. Dies macht die Permutabilität aus einer unbedingten zu einer bedingten. Die Permutabilität verliert gewissermaßen eine Dimension, denn es ist jetzt nur noch die Individualität der einzelnen Reihenglieder gleichgültig, keineswegs mehr die Ordnung, in der sie stehen. Man sieht leicht, daß man bei weiterem Fortschreiten in dieser Richtung auf eine äußerste Grenze kommt, hinter der eine gänzlich neue Welt liegt: die Welt der unpermutierbaren Erfüllungsinhalte mit theoretischer Fundierung. Diese neue Welt, in die wir schon im zweiten Teil dieses Buches einige Blicke hinübergeworfen haben, können wir zwar nicht betreten, wohl aber dürfen wir mit einer ungefähren Beschreibung ihres Panoramas, als des Panoramas unseres Nachbarlandes, diese Monographie des Objektivitätsproblems schließen.

a. Rickerts System der Kulturwerte als Inbegriff der theoretisch fundierten Wissenschaften mit individualisierender Begriffsbildung.

Die theoretisch fundierten Wissenschaften mit individualisierender Begriffsbildung, die sich aus der formalen Kombinationsmöglichkeit unserer Einteilungsprinzipien ergaben, bilden inhaltlich ein imaginäres Cadre. Denn es ist weder der Umfang dieses Cadres festzustellen, noch sind die Werte, mit denen man es zu besetzen pflegt, aus einem Prinzip als die legitimen zu erweisen. Dennoch sind die Wissenschaften, oder sagen wir vorsichtiger: die Verhaltungsweisen des Geistes, die ideal in dies Cadre gehören, vielleicht die interessantesten, die es gibt, denn sie sind Möglichkeiten, auf die man im Zusammenhange wohlbegründeter Gedankengänge stößt, und die dennoch ewig „projektierte Wissenschaften" im kantischen Sinne bleiben müssen.

Dies ist so zu verstehen. Alles Denken, das individualisierende wie das generalisierende, bewegt sich in Allgemeinheiten, das heißt es mutet das, was es meint, jedem Denken zu. Das, was das Denken, oder sagen wir lieber, der Begriff meint, nennen wir die Erfüllung des Begriffes. Die Verschiedenheit der Erfüllung macht die Verschiedenheit der individualisierenden und generalisierenden Begriffsbildung aus: der generalisierende Begriff meint einen permutierbaren Inhalt, der individualisierende Begriff meint einen unpermutierbaren Inhalt. Die generalisierende Begriffsbildung verstattet eine theoretische Fundierung: gewisse generalisierende Begriffe können sich mit Inhalten erfüllen, denen nichts Anthropologisches mehr anhaftet und die schrankenlos permutierbar sind. Wir können uns aber diese Begriffe nach und nach eingeschränkt denken, bis zur asymptotischen Annäherung an die Unpermutierbarkeit. Es scheint nun, als müßten diese, so gewonnenen unpermutierbaren Elemente, den theoretischen Begriffen, die sich auf sie stützen, ebenfalls eine theoretische Erfüllung geben können. Das ist nicht der Fall; vielmehr findet hier ein äußerst merkwürdiger Vorgang statt, den man in uneigentlicher Rede dahin ausdrücken kann, daß der Geist hier etwas von sich geben will, das er wohl zu denken, aber nicht auszusprechen vermag. Eigentlich gesagt heißt dies: die individualisierenden Begriffe, die Theoretisches meinen, bilden keine ausführbare Wissenschaft, da sie nicht dargestellt werden können.

Der Inbegriff dieser Wissenschaften ist das, was Rickert das System der Kulturwerte nennt. Das System der Kulturwerte ist die Krönung und gleichzeitig der letzte Zusammenhalt der ganzen Rickertschen Philosophie der Geschichte.[93] „In den zeitlosen Werten und ihrer notwendigen, aber wissenschaftlich unbestimmbaren Beziehung auf die zeitliche Realität hat man die letzten Voraussetzungen zu sehen, bei denen wir stehen zu bleiben haben." Diese Werte sind übergeschichtlich, denn sie meinen ja Theoretisches. Aus dem gleichen Grunde sind sie auch systematisch, denn das Systematische ist die allgemeine Form, in der Theoretisches zusammenhängt. Nur darin unterscheiden sie sich von den generalisierenden Werten, daß sie ihre Erfüllung nicht von permutierbaren, sondern von unpermutierbaren einmaligen besonderen individuellen Elementen er-

[93] Festschrift für Kuno Fischer, S. 132.

warten. Die Totalität dieser Werte würde die abgeschlossene Wissenschaft von den Prinzipien des historischen Universums sein und als eine ebenbürtige Schwester neben das System der Prinzipien des naturerklärenden Universums treten. Wie die Prinzipien des naturerklärenden Universums sich erfüllen in der letzten Naturwissenschaft, so würden die Prinzipien des historischen Universums sich erfüllen in der Weltgeschichte. Derart würde neben die theoretisch fundierte Wissenschaft mit generalisierender, eine theoretisch fundierte Wissenschaft mit individualisierender Begriffsbildung treten.

Die wissenschaftliche Darstellung dieser individualisierenden Wissenschaft mit theoretischer Fundierung aber stößt auf eine relative und auf eine absolute Schranke. Die relative Schranke ist für sie die Unmöglichkeit, all das, was ihr ideal zugehört, auch wirklich real darzustellen. Das individualisierende System kann niemals abgeschlossen werden, denn es entwickelt sich immer neues geschichtliches Leben, es entstehen immer neue inhaltlich bestimmte Kulturwerte, die systematisch untergebracht werden müssen, deren logischer Ort sich aber nicht a priori bestimmen läßt. Die absolute Schranke ist die materiale Unbestimmbarkeit der Kulturwerte. Eine inhaltliche Bestimmbarkeit der Kulturwerte würde einen inhaltlich bestimmten Zentralwert voraussetzen, von dem die anderen Werte sich erst ablösen müßten, und um den sie dann zu kreisen hätten. Einen solchen materialen Zentralwert aber gibt es für das System der theoretisch fundierten Werte mit individualisierender Erfüllung nicht. Der Grund hierfür kann daraus entwickelt werden, daß die individualisierenden Erfüllungselemente nicht ebenso umgeformt werden können, wie die generalisierenden Erfüllungselemente. Es zerfällt nämlich die generalisierende, wie die individualisierende Umformung der unmittelbaren Gegebenheit, in zwei selbständige wohl zu unterscheidende Handlungen. Die erste besteht darin, die empirische Gegebenheit zu empirischen Ganzheiten zusammenzunehmen. Eine solche Vereinigung vollzieht die individualisierende Begriffsbildung, z. B. dann, wenn sie erklärt, wie ein gegebener Staat, eine gegebene Religion, eine gegebene Literatur ꝛc. zustande gekommen sind; die generalisierende (auf das Theoretische hinaussehende) Begriffsbildung z. B. dann, wenn sie aus dem vieldimensionalen empirischen den dreidimensionalen euklidischen Raum aus-

scheidet. Diese erste Handlung ist anthropologisch und in ihr beobachten die individualisierende und die generalisierende Umformung der unmittelbaren Gegebenheit ein wesentlich gleiches Verhalten. Die zweite Handlung besteht darin, die empirischen Vereinigungen aus einem Prinzip zu erklären. Diese Handlung ist wesentlich theoretisch, und gelingt nur bei gewissen, bestimmt vorbereiteten generalisierenden Einheiten des Empirischen. So ist es z. B. möglich, das empirisch gefundene Gebilde des dreidimensionalen Raumes durch den Satz: „der Raum ist die Form des Nebeneinander der Dinge" zu einer theoretischen Einheit zu machen. Dadurch erhebt sich der Raum mit einem Schlage ins Kategoriale und Theoretische; die „Gegebenheit" seines Anschauungscharakters, die ihm in seiner ursprünglichen Verfassung anhaftet, geht ganz in transzendentale Formwerte[94] auf. Es kann nunmehr die Geometrie ohne weitere Zuhülfenahme der illustrierenden Anschauung entwickelt werden, wie dies Hilbert bewiesen hat. Zwischen dem logischen Halbfabrikat, das die empirische Bearbeitung der empirischen Gegebenheit liefert, und dem schließlichen theoretischen Produkt liegt also bei gewissen generalisierenden Wissenschaften ein von Pol zu Pol sich erstreckendes Zwischenreich. Dies Zwischenreich fehlt bei allen individualisierenden Wissenschaften; deshalb stehen die empirisch-anthropologischen Vereinigungen der Geschichte in keiner wissenschaftlichen Beziehung zu dem System der Kulturwerte. Da dies System sich nie erfüllen kann, so ist es in „Wahrheit" ein unendliches System transzendenter Werte, in „Wirklichkeit" eine — nach zwei Dimensionen hin — ewig nur projektierte „Wissenschaft".

Das Vorhandensein des Zwischenreiches in den theoretischen generalisierenden Wissenschaften gibt uns die Möglichkeit, einem wichtigen Einwand zu begegnen. Das transzendentale System der Kulturwerte scheint zunächst völlig mit dem System der theoretischen generalisierenden Erzeugungsprinzipien übereinzustimmen. Die ein-

[94] Diese Auffassung deckt sich, wie ich nachträglich zu meiner Freude sehe, vollkommen mit der Jakob Ferdinand Schmidts. (Kant und die spekulative Mathematik. Preußische Jahrbücher, Band 119, 3. Heft, S. 393.) Schmidt weist hier auch darauf hin, daß man nur den Begriff „Raum" durch „Form des Nebeneinander" zu ersetzen braucht, um allen metageometrischen Einwendungen gegen Kants Raumdeduktion den Boden zu entziehen. Diese Möglichkeit scheint mir von der größten Bedeutung zu sein. Vgl. zu dieser Frage Liebmann, „Zur Analysis der Wirklichkeit", 1900, S. 80 ff.

zelnen wirklich vorgeschlagenen Systeme der Kulturwerte scheinen zu dem transzendenten System, das sie alle meinen, ähnlich zu stehen, wie die Geometrie Lobatschewskys, Euklids, Riemanns zu den geometrischen Erzeugungsprinzipien. Auch die theoretischen generalisierenden Wissenschaften haben ja die materiale Unvollendbarkeit an sich, auch ihnen scheint ja eine bloß formale Beziehung und Fundierung zu genügen. So scheint hier am Ende alle Transzendentalphilosophie durch ein gleiches unerfüllbares Sehnen charakterisiert zu sein: generalisierende wie individualisierende Wissenschaften theoretischer Fundierung drohen in zweifacher Unbezwinglichkeit dem Menschen gegenüberzutreten.

Diese Nivellierung indessen verwischt die wichtigsten Unterschiede. Die einzelnen generalisierenden Systeme haben nur die materiale Unvollendbarkeit mit den individualisierenden Systemen gemein, formal hingegen sind jene gleichwertigen generalisierenden Systeme wirkliche Erfüllungen der letzten Prinzipien, und nur aus diesem Grunde sind sie gleichwertig. Die Beziehungen der universalen Geschichte zu den theoretischen, sie fundierenden Begriffen sind wissenschaftlich unbestimmbar[95]; die Beziehungen der universalen Naturwissenschaft zu ihren theoretischen Erzeugungssätzen sind wissenschaftlich bestimmbar: diese Differenz trennt auf ewig die Erfüllung der letzten generalisierenden Erzeugungsprinzipien, die letzte Naturwissenschaft, von der Erfüllung der letzten individualisierenden Erzeugungsprinzipien, der Universalgeschichte. Der noetische Grund hierfür ist doppelseitig. Er liegt auf der einen Seite in der Existenz des eben besprochenen „Zwischenreiches", das es den letzten generalisierenden Prinzipien des Erkennens erlaubt, rein durch Begriffe sich bis in die Gegebenheit fortzusetzen, und alles Besondere als ein mit dem Allgemeinen Identisches zu begreifen. Er liegt auf der anderen Seite in dem Fehlen eben dieses Zwischenreiches; daher man die theoretischen individualisierenden Prinzipien nicht als Wahlwerte für die Geschichte ausnutzen kann, ohne den Umweg über das empirische subjektive Wertfühlen zu machen. Eine voll befriedigende transzendentale Erklärung aber sehe ich nicht. Es liegt hier einer von den Fällen vor, die unter die denkwürdige Charakteristik Kants fallen[96]: „Die Vernunft ist ein Vermögen der Prinzipien, und geht in ihrer äußersten Forderung

[95] Rickert, Festschrift, S. 132. — [96] V 413.

auf das Unbedingte; dahingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muß, zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, welchen objektive Realität gegeben werden muß, kann die Vernunft gar nicht objektiv (synthetisch urteilen) und enthält, als theoretische Vernunft, für sich schlechterdings keine konstitutiven, sondern bloß regulative Prinzipien. Man wird bald inne, daß, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwenglich wird, und in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Prinzipien), aber nicht objektiv gültigen Begriffen sich hervortut; der Verstand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objekte nötig sein würde, die Gültigkeit jener Ideen nur auf das Subjekt, aber doch allgemein für alle von dieser Gattung, das ist auf die Bedingung einschränke, daß nach der Natur unseres (menschlichen) Erkenntnisvermögens oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können, nicht anders, als so könne und müsse gedacht werden; ohne doch zu behaupten, daß der Grund eines solchen Urteils im Objekte liegt."

b. Das System der Ethik und das System der Ästhetik als Einzeldisziplinen des Systems der Kulturwerte.

Um die Erörterung nicht ganz im Gebiet transzendentaler Möglichkeiten verlaufen zu lassen, wollen wir in dies inhaltlich zwar leere, aber formal mit einer genauen Topik versehene System der Kulturwerte zwei Eintragungen machen: das System der ethischen und das System der ästhetischen Grundwerte. Bei beiden werden wir die eigentümliche, unüberbrückbare Kluft zwischen der Vereinigung der empirischen Gegebenheit, und der Beziehung dieser Vereinigung auf die letzten theoretischen Prinzipien wiederfinden, die die hier zu behandelnde Wissenschaftsgruppe überhaupt kennzeichnet.

Die Ethik, wie sie Kant geschaffen hat, ist eine theoretisch fundierte Wissenschaft mit individualisierender Begriffsbildung. Irre ich nicht, so wird man das Individualisierende als eine Selbstverständlichkeit zugeben, die theoretische Fundierung aber bestreiten. Es ist also dieser letzte Punkt zu beweisen. Die kantische Moralformel: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit

zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne", zieht ihre Kraft nicht aus meinem eventuellen Wunsche, mein Handeln allgemein nachgeahmt zu sehen, sondern daraus, daß mein individuelles Handeln so genau dem für meine Person bestehenden Gesetz[97] entspricht, daß alle anderen, wenn sie an meiner Stelle gewesen wären, ebenso hätten handeln müssen, wie ich. Die numerische Ausdehnungsmöglichkeit der Gesinnung meines Handelns zeigt also nur gewissermaßen eine letzte Erzeugungseinheit zwischen der Maxime meines Handelns und der konkreten Gegebenheit an, auf die sie Bezug hat. Da sonach ein rein formaler Grund das Moralkriterium abgibt, so kann nicht bezweifelt werden, daß die Ethik ein Kennzeichen hat, das nur den theoretisch fundierten Wissenschaften zukommt. — Weiter aber hat diese Erzeugungseinheit des ganzen praktischen Tatbestandes nur darum eine legitimierende Kraft, weil sie einem größeren Zusammenhange mit Notwendigkeit eingeordnet werden kann. Die Ethik hat also auch das zweite Kennzeichen der theoretisch fundierten Geisteshandlungen. Prüfen wir nun, ob sie beide Etappen durchschreiten, und so zu einer konstruierbaren theoretischen Wissenschaft werden kann. In der ersten Etappe, in der formalen Vereinheitlichung gegebener Handlungen, wird die Einheitlichkeit meines Handelns danach bemessen, ob es aus einer Gesinnung, als seiner Erzeugungseinheit, ebenso hervorgeht und begriffen werden kann, wie eine Kurve aus ihrer Formel. Der Augenschein lehrt, daß diese Methode sehr wohl auf empirisch gegebene Handlungen angewendet werden kann. In der zweiten Etappe tritt das Verlangen auf, diese Gesinnung, oder vielmehr die Formel, die sie ausdrückt, in einen allumfassenden ethischen Erklärungszusammenhang einzustellen, und dadurch zu rechtfertigen. Sollen unsere Aufstellungen haltbar bleiben, so muß es sich zeigen lassen, daß dieser zweite Teil des Unternehmens an der erkenntnismäßigen Beschaffenheit des Materials scheitert.

Dieser Nachweis führt uns über eine sehr tiefe und meines Wissens bis heute nirgend befriedigend dargestellte Lehre Kants: die Lehre vom System der Freiheit und seiner Erfüllung in der Weltgeschichte. Wir knüpfen für eine flüchtige Skizzierung dieses,

[97] VII 21.

schon berührten Gedankens an Begriffe an, die uns vertraut sind. Wenn die ethische Beurteilungsweise unserer Handlungen objektiv sein soll, so muß sie drei Bedingungen genügen: dem Ursprünglichkeitswert, dem Einheitswert, dem Erfüllungswert. Den Ursprünglichkeitswert vertritt die absolute Individualität der einzelnen Handlungen und Gesinnungen. Der Einheitswert steht hier gerade zur Diskussion als „allumfassender ethischer Erklärungszusammenhang". Wie aber sieht der ethische Erfüllungswert aus? — Kant bestimmt Einheitswert und Erfüllungswert mit einem Schlage durch „die Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden a priori hat".[98] Ihr allein soll es gelingen, „ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Großen, als ein System darzustellen".[99] Der Leitfaden (Einheitswert) aber ist die Idee eines moralischen Zwecks des Menschendaseins überhaupt. Alles kommt also darauf an, ob dieser Zweck objektive Realität gewinnen kann. Kant sucht diese Objektivität zu vermitteln durch die Doppelseitigkeit der Funktion, die der einige kategorische Imperativ hat. Er ist erstens der logische Erkenntnisgrund für die Moralität der Handlung, zweitens die reale psychologische Triebfeder für das wirkliche Zustandekommen der Handlung. „Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein bloßes theoretisches Erkenntnis der möglichen Bestimmung der Willkür, das ist praktischer Regeln ist; durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrunde der Willkür überhaupt im Subjekte verbunden."[100] Diese aprioriische Verbindung von Gesetz und Ausführbarkeit des Gesetzes gibt der praktischen Vernunft „Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten".[101] Das praktische Gebot und die Darstellung dieses Gebotes zeigen so einen kontinuierlichen Zusammenhang, als wodurch in Kants Augen das Praktische im Gegensatz zum Theoretischen eine notwendige Erfüllungsgrundlage erhält. Erinnern wir uns nun noch einmal der auf S. 165 angezogenen Stelle von der Zufälligkeit der spekulativen Erfahrung, so rückt diese Lehre durch ihren Gegensatz zu der Notwendigkeit der praktischen Er-

[98] IV 156. — [99] IV 155. — [100] VII 16. — [101] B. 835.

fahrung in hellstes Licht.[102] Diesen Gegensatz, mitsamt dem Vorzug, der dabei aufs Praktische fällt, spricht die folgende Kantstelle aus: „Es muß also eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich sein, indessen daß die systematische Natureinheit nach spekulativen Prinzipien der Vernunft nicht bewiesen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesamten Natur Kausalität hat, und moralische Vernunftprinzipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgesetze hervorbringen können."[103] Dies scheint einen unausgleichbaren Vorzug des Ethischen vor dem Theoretischen zu begründen. Dieser Vorzug indessen ist nur dann ein erkenntnismäßiger, wenn „die besondere Art von systematischer Einheit", die ihre Erfüllung in der Weltgeschichte findet, auch wirklich in eine Erklärungseinheit gebracht werden kann.

Das moralische System muß, da es eine „Fertigkeit der Willkür nach Freiheitsgesetzen" zu lehren hat, eine Kunst sein, „welche ein System der Freiheit gleich einem Systeme der Natur möglich macht". — Kants Urteil jedoch über diese Kunst lautet: „Für-

---

[102] Es ist ein außerordentlich kühner, aber nach meiner Meinung sehr fruchtbarer Gedanke, in diesen Partien der kantischen Erkenntniskritik die Verbindungswege zu sehen, die zur Phänomenologie Hegels hinüberleiten. Nach dieser Auffassung würde das denkwürdige Buch Hegels zu dem Problem der Geschichte in dem Verhältnis stehen, daß es die Weltgeschichte gewissermaßen als Erfüllung des Systems der Ethik „beweist". Wie die Kritik der reinen Vernunft das System der Wahlwerte der Naturwissenschaft sicherstellt, so würde die Phänomenologie — unter anderem — das System der Wahlwerte der Geschichte fundieren. Wir haben in dieser Arbeit für das Logische im theoretisch-generalisierenden Aggregatzustand den Namen Objektivität eingeführt; es wäre zu wünschen, daß das Logische im theoretisch-individualisierenden Aggregatzustand einen ähnlich gebildeten Namen bekäme. Eine Theorie dieses theoretisch-individualisierenden Aggregatzustandes, der jedenfalls unter die logisch möglichen Typen gehört, würde das komplementäre Seitenstück der hier entwickelten Theorie werden müssen. Wie weit Hegels Phänomenologie die hier geschilderte Aufgabe sich wirklich vorgesetzt hat, will ich nicht entscheiden. Jedenfalls ist der Gedanke, in der Totalität der geschichtlichen Wertzusammenhänge die — freilich nur projektierte — Erfüllung der praktischen Vernunft zu sehen, und diese wiederum mit Hegels phänomenologisch-geschichtstheoretischen Intentionen gleichzusetzen, der erste im großen Stil unternommene, und seines Gegenstandes würdige Versuch, Hegel als einen lebendigen Faktor in das Geistesleben der Gegenwart hineinzustellen. — Diesen Versuch unternimmt, in programmatischer Form, ein Aufsatz F. Brunstäds „Über die Absolutheit des Christentums" (Neue Kirchliche Zeitschrift B XVI Heft 10 und 11). — [103] B 835.

wahr eine göttliche Kunst, wenn wir imstande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten".[104] Diese, dem flüchtigen Hinsehen vollkommen unerwartete Resignation Kants ist der geschichtliche Beweis für unsere frühere Behauptung, es gäbe keine allumfassende ethische Erklärungseinheit; wir lassen dem geschichtlichen den Entwurf eines transzendentalen Beweises folgen.

Die Möglichkeit der Ethik als konstitutiver Wissenschaft ist davon abhängig, ob die einzelnen Erzeugungseinheiten der einzelnen Handlungen in ein System der Freiheit „*gleich einem System der Natur*" eingestellt werden können, oder nicht. Die einzelnen Handlungen und die einzelnen Erzeugungseinheiten sind aber zugleich *individuelle* Handlungen und individuelle Erzeugungseinheiten. Eine Menge individueller Elemente kann nie eine wohlgeordnete Mannigfaltigkeit von Elementen werden, denn hierzu ist die Permutierbarkeit der Elemente erforderlich. Ohne die wohlgeordnete Mannigfaltigkeit aber ist kein System möglich; folglich kann die Gesamtheit der ethischen Erzeugungseinheiten, da sie ja keine Mannigfaltigkeit bildet, nie in einheitlichen Erklärungszusammenhang eingestellt werden. Deshalb also kann kein „System der Freiheit *gleich* einem Systeme der Natur" aufgerichtet werden. Deshalb gibt es für die einzelnen Erzeugungseinheiten der einzelnen Handlungen nicht wiederum letzte Erzeugungseinheiten, die sie zu einem theoretisch darstellbaren Gebilde vereinigen. *Die wissenschaftliche Strenge der Ethik bleibt bei der formalen Vereinigung individueller Handlungen zu individuellen Ganzheiten stehen.* Die Gesamtheit dieser individuellen Ganzheiten bildet eine wissenschaftlich strukturlose Menge, die durch keinerlei Mittel vereinfacht und abgestuft werden kann. Anders ausgedrückt: der kategorische Imperativ als ethische Erzeugungseinheit ist immer nur eine Erzeugungseinheit hic et nunc, für die einzelne Handlung und die einzelne Gesinnung, nicht für theoretische Mannigfaltigkeiten einzelner Handlungen und einzelner Gesinnungen. — Für die Ethik ist bewiesen, was zu beweisen war; wir schreiten darum weiter zur Ästhetik.

Es klingt zunächst außerordentlich unwahrscheinlich, daß das menschliche Fühlen Gesetzen gehorchen soll, die nicht mehr anthro-

[104] VII 15.

pologisch, sondern theoretisch sind. Der Anschein der Paradoxie schwindet aber bald. Es kommt doch hier nicht das Fühlen als Fühlen, als psychologischer Vorgang, in Frage, sondern das formale Verhältnis seiner Inhalte, das, als ein Komplex reiner Formwerte, sehr wohl abgelöst von allem Anthropologischen gedacht werden kann. Es soll nun im Ästhetischen ein ganz analoges Verhältnis stattfinden, wie im Ethischen. Auch hier soll man unterscheiden müssen: erstens die wirkliche Vereinigung der getrennten Bestandteile zu einem durch sie alle sich fortsetzenden Formwert, zweitens die imaginäre Beziehung dieser so entstandenen Formwerte auf ein übergeordnetes Ganzes.

Wir beginnen mit dem ersten Punkt. Die Kunst, so sagten wir, hat eine individualisierende Tendenz, und beansprucht für ihre Werte theoretische Geltung. Diese Behauptung schließt, gemäß den zwei Teilbedeutungen, die das Wort „individuell" einbegreift, nämlich „einzeln" und „unteilbar", zweierlei in sich. Sie sagt erstens: der Gegenstand der Kunst ist jeweils ein einzelner besonderer zufälliger Gegenstand der Wirklichkeit. Sie sagt zweitens: die Kunst nimmt diesem Gegenstand seine innere Zufälligkeit, indem sie ihn zu einem „In"dividuum macht, das heißt, indem sie alle Teile in ein solches Verhältnis setzt, daß der eine den anderen fordert, und keiner hinweggenommen werden kann, ohne den Ganzheitscharakter zu zerstören. So findet die logische Deskription im künstlerischen Akte den Objektivitätswert der Ursprünglichkeit (der in der Besonderheit des Gegenstandes ruht) und den Einheitswert (der die „In"dividualität des Kunstwerkes ausmacht) ebenso offen am Tage liegen, wie im ethischen Akt.

Wir müssen, als den zweiten Teil unserer Behauptung, nun beweisen, daß zu diesen beiden Werten ein Erfüllungswert tritt, der durchaus ins Theoretische hinaussieht. Dieser Beweis ist geleistet, wenn die Art, wie das Individuelle als Individuelles zustande kommt, durchaus von der Organisation der Gattung Mensch unabhängig ist. Kant hatte den ästhetischen Zustand in ein Zusammenstimmen der „Vermögen" gesetzt. Die Behauptung geht wohl nicht fehl, daß die Philosophie der Gegenwart diesen Zustand vom Subjekt ins Objekt verlegt. Nennen wir das Einheitsmoment, das jedes Kunstwerk nach bestimmten architektonischen Gesetzen zu einem Ganzen zusammennimmt, die Form des Kunstwerkes,

so sagt unsere Behauptung, das Formproblem sei kein anthropologisch, sondern ein theoretisch fundiertes Problem, so sehr auch die einzelnen Materialien, die jeweils zu einem Formganzen zusammengeschlossen werden, von unserer anthropologischen Organisation abhängig sein mögen. Dieser Satz, der hier nicht in aller Breite transzendental bewiesen werden kann, findet eine empirische Bestätigung in gewissen kunstphilosophischen Bestrebungen unserer Zeit. Ein Buch wie „Das Problem der Form in der bildenden Kunst“[105] von Adolf Hildebrand z. B. unternimmt es, die architektonische Einheit der Skulpturwerke auf eine bestimmtes objektives Verhältnis der Raumwerte des betreffenden Kunstwerkes zurückzuführen. Das künstlerische Moment der Werke aller Raumkunst besteht für Hildebrand darin, daß das räumliche Auffassungsvermögen sozusagen auf ein wohlgeordnetes System vom Raumvaleurs trifft, die ein bevorzugtes Zustandekommen der Raumanschauung überhaupt vermitteln. Derart fällt das eigentlich Innere, das künstlerische Gefühl, in den Menschen hinein; der Grund dieses Gefühls aber liegt in einem Zusammenbestehen von Raumwerten, und hat mit unserer besonderen menschlichen Organisation nichts zu schaffen. — Es bleibt eine Aufgabe der Zukunft, das, was Hildebrand am Problem der Form in der bildenden Kunst entdeckt hat, philosophisch zu begründen und für die ästhetische Erkenntnis der anderen Künste nutzbar zu machen. Hier komplizieren sich die Aufgaben. Die Wortkunst z. B. hat mehrere gleichwertige Einheitsmomente. Man müßte hier eine *Bedeutungseinheit* von einer *metrischen Einheit* unterscheiden, und am Ende gar noch auf eine *musikalische Einheit* Rücksicht nehmen. Hier wird das Material noch anthropologischer, als in der bildenden Kunst. Dies aber darf nicht darüber täuschen, daß die Art, in der die Werte zusammenstimmen, einer höheren Mathesis angehört, wennschon uns die ästhetische Eintracht nie in dieser Form zum Bewußtsein kommt.

Dies Letztere ist eine Eigentümlichkeit, die uns zum zweiten Teil unserer Betrachtungen über das Ästhetische hinüberleitet. Die Harmonie der Werte kann nicht objektiv ausgedrückt werden, sondern zeigt überhaupt ihr Vorhandensein nur durch das Vorhandensein des ästhetischen Zustandes an. Der ästhetische Zustand

[105] 1. Aufl. 1894.

ist aber nur ein äußeres Zeichen dafür, daß die Werte zusammenstimmen; keineswegs kann man in ihm den inneren Einheitsgrund des Kunstwerkes suchen. So kann die Harmonie der Werte einerseits sich nicht objektiv äußern, denn könnte sie dies, so müßte sie mathematisch darstellbar sein, und es bestünden Fechners Versuche zurecht; anderseits gibt ihre Inkarnation in der Form des subjektiven Gefühls keine restlose Ausprägung ihres tiefsten Wesens. Dem künstlerischen Akt fehlt also ein spezifischer Erfüllungswert. Hierdurch ist die rationale Gliederung der einzelnen Formwerte ausgeschlossen, die die Kunstwerke vereinheitlichen, denn es können ja die einzelnen Formwerte nicht verglichen werden. Dies hat weiter zur Folge, daß die Formwerte keine Anweisung geben auf einen höher gelegenen materialen Wert, von dem sie auf Grund der Vergleichbarkeit einen Rang empfangen könnten. Wenn wir dennoch die Kunstwerke rangieren, so tun wir dies, ebenso wie bei der materialen Beurteilung der menschlichen Handlungen, aus dem Gefühl heraus, in dem System der letzten Kulturwerte befinde sich auch ein letztes System der ästhetischen Werte; nur langten sozusagen unsere geistigen Verkehrsmittel weder von den einzelnen Formwerten bis hinauf zu dem System, noch vom System hinab zu den Formwerten. Hiermit ist auch die Ästhetik als eine ewig nur aufgegebene theoretische Wissenschaft mit individualisierender Begriffsbildung erwiesen.

Wir stehen am Ende. Alle theoretisch fundierten Wissenschaften mit individualisierender Begriffsbildung sind objektiv, mit ihrer beunruhigenden Distanz zwischen dem System und seiner projektierten Erfüllungsgrundlage, ewig gesteckte, und ewig unerreichbare Ziele. Subjektiv aber bedeuten sie eine tragische Verwicklung des endlichen Erkennens, denn sie stellen ihm eine Aufgabe, die es nie lösen kann. Die Empfindung des Mißverhältnisses zwischen der Dringlichkeit des wissenschaftlichen Gebotes und der Unzulänglichkeit unserer begrifflichen Mittel macht die Gefühlsseite der Kantischen Resignation aus: „fürwahr eine göttliche Kunst, wenn wir imstande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten".

So bleibt denn die Objektivität der einzige Aggregatzustand des Logischen, wo der Zusammenhang zwischen der theoretischen

Fundierung und ihrer Erfüllung nie abreißt. Wir können deshalb unsere Monographie des Objektivitätsproblems mit dem Bewußtsein schließen, mit ihr eine, wenn nicht vollendete, so doch vollendbare Arbeit vorzulegen. Dies Bewußtsein mag die wissenschaftliche *Gesinnung*, die dies Buch trägt, und die ihr dienende *Technik der Darstellung* rechtfertigen.

Was die *Gesinnung* angeht, so ist man vielleicht unwillig darüber, daß ich die große philosophische Tradition, die die Kantischen Gedanken an die Philosophie unserer Tage weitergegeben hat, so wenig berücksichtigt, und statt ihrer der Darstellung einzelne, oft ganz entlegene, Spezialarbeiten nutzbar gemacht habe. *Sachlich* kann sich hier nur die Darstellung selbst rechtfertigen. Sie muß davon überzeugen, daß der innere Formwille der Objektivität den Fortführungen widerstrebt, die sich für *nachkantisch* hielten, und nur der neuen spekulativen Mathematik wahlverwandt ist — oder sie ist verfehlt. *Persönlich* aber wird die innere Formbestimmtheit der Darstellung zu einem ausgesprochenen Credo des Darstellers. Dies Credo verlangt es, den *erkenntniskritischen Teil* einer der größten Kulturtaten des Abendlandes zu verleugnen, was um so schwerer hält, als diese Kulturtat: die stolzen Weltdichtungen der philosophierenden Romantiker und Hegels, eine *deutsche* Kulturtat ist. Trotz alledem muß das Credo behaupten, jene hochragenden, weit in die Zeiten hinaussehenden Erkenntnisgebäude, seien nach einem Plane gebaut, der sie, und alles, was ihnen gleicht, dem Einsturz weiht.

Dies gibt dem Credo eine Gefühlsnote, die auf seine positive Seite, auf die *Technik* unserer Darstellung fällt. Gewiß: die Systeme des deutschen Idealismus sind gotische Dome, die sich aus dem Getriebe der Alltagsarbeit und der Armut niederer Hütten, Gebeten gleich in den Himmel heben; unser Bau dagegen bleibt durchaus in Erdenhöhe, und dient durchaus Erdenzwecken. Ist dies ein Vorwurf, so müssen wir ihn tragen. Wir tragen ihn ruhig, denn der Baustil der Ewigkeit stimmt nicht zu den Visionen der Gotik, sondern folgt aus der richtigen Verrechnung von Kraft und Last. Die richtige Gleichung zwischen der Last des Gebäudes und der Tragkraft der Säule bestimmt den Bau des griechischen Tempels; die richtige Gleichung zwischen dem Schwergewicht der Aufgabe und der Stärke des Erkennens bestimmt den Bau der

kritischen Philosophie. Deshalb wird in der Architektur immer der Geist der Griechen über den Geist der Gotik siegen; deshalb wird in der Philosophie immer die Romantik gegen den Kritizismus unterliegen. Das Bewußtsein, dem Genius der Griechen, dem Genius Kants, und dem Genius der Sache zu dienen, läßt aushalten bei der hier befolgten Technik mühsamer Mosaikarbeit, die oft verlangt, Eigenes zu unterdrücken, um Fremdes gehörig auszuwählen und diskret abzustimmen. Die Resignation, die diese Arbeit kennzeichnet, nimmt den ewigen Zielen nichts von ihrer ewigen Schönheit: sie kleidet sie in einen herbstlichen Glanz, der zwar auf gestorbenen Phantasien und auf verwehten Träumen leuchtet, der aber auch Früchte für gefallene Blätter verheißt.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

LIBRARY
SEP
9
1982
UNIVERSITY
OF TORONTO

BINDING SECT. NOV 24 1983

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY